

موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني

الديمقراطية الإسلامية

كاظم قاضي زادة
بهرام أخوان كاظمي
محمد هادي معرفت
هادي خسرو شاهي



مركز الحضارة
لتنمية الفكر الاسلامي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

- **كاظم قاضي زادة،** باحث في الفكر السياسي الإسلامي، أستاذ في كلية التربية في جامعة طهران، من إيران.

- **بهرام أخوان كاظمي،** دكتوراه في العلوم السياسية، أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة شيراز، من إيران.

- **محمد هادي معرفت،** أستاذ الدراسات القرآنية في الحوزة العلمية في قم، من إيران.

- **هادي خسرو شاهي،** باحث في الفكر والتاريخ الإسلاميين، من إيران.

الديمقراطية الإسلامية

مجموعة مؤلّفين

الديمقراطية الإسلامية



المؤلف: مجموعة مؤلّفين

الكتاب: الديمقراطية الإسلامية

تعريب: عدد من المترجمين

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: سامو برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-58-7

The Islamic Democracy

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

1169.2245.28.4.10

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

لقد ارتبط اسم الإمام الخميني بما يمكن وصفه بالإنجاز التاريخي في العالم الإسلامي، ألا وهو الثورة الإسلامية وما تلاها من قيام الجمهورية الإسلامية. وتزداد أهمية الحدث عندما يربط بسياقه التاريخي وظروفه الاجتماعية التي احتضنته فقد كانت ظروف الحدوث لا توحي بإمكان استقرار التجربة وتطوّرها؛ وذلك أن العالم بأسره كان منقسماً بين معسكرين لا ثالث لهما، والأحلاف التي كانت تحاول الوقوف على الحياد كانت تنتهز فرصة احتدام الصراع بين الجبّارين وانشغالهما لتغتنم الفرصة للإقدام على خطوة لا يسمحان بها في فترات الهدوء.

ولم يقتصر الأمر على الجانب السياسيّ، بل تقاسمت هاتان القوتان العالم ثقافيّاً وفكريّاً وانقسم العالم إلى معسكرين ثقافِيّين أيضاً. وضاقت الساحة في تلك الفترة التاريخية على أيّ عمل

اجتماعي باسم الدين عموماً والإسلام على وجه التحديد، وحوصرت كل المشاريع التي حاولت رفع راية الإسلام الاجتماعي على مدى الساحة الإسلامية كلِّها، وأقصي الدين من ساحة الاجتماع الإنساني إلى المساجد في الجوانب ذوات الطابع الفردي، وأقبية السجون وأنفاق العمل السرِّي في الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي.

في مثل هذه الظروف أصحر الإمام الخميني بدعوته في وقت راهن فيه المعارضون على فشل التجربة في مهدها أو في مرحلتها الجنينيّة، وخشي المؤيّدون من الكلفة الباهظة بالقياس إلى الجدوى المترتّبة، فتردّد كثيرون منهم في دعم المحاولة أو حتّى واجهها من منطلقات دينية. ولكنّ كل تلك المعيقات لم تفتّ من عضد الثائر المثابر، فاستمرّ ونظَّم لائحة أولوياته فجعل على رأسها إعادة الحياة إلى الإسلام الاجتماعي. والتحديات الميدانية رغم كونها معيقة، إلا أنه يمكن تجاوزها بالعزيمة والإصرار وطول الأناة، ولكن الأمر لم يقتصر عليها. فكانت هناك تحدّيات فكرية وإشكاليات تحتاج إلى موقف فكري يؤدي تجاهله إلى فشل التجربة أو انحرافها عن أهدافها المرسومة لها.

ومن ذلك أن الدين طبع في تلك الفترة بالتفسير الفردي، وأهمل البعد الاجتماعي من الدين حتى الثمالة، ومن هنا، اتهم الإمام الخميني باتهامات كثيرة كانت في بعض الحالات ناشئة من الإخلاص والتقوى الدينية؛ لأن الصورة التي كانت سائدة عن الدين في أذهان الكثيرين صورة بعيدة عن دخول الهمّ الاجتماعي؛ ولذلك كانت تصنَّف حركة الإمام وتلصق بها علامة إحدى التيارات الشرقية أو الغربية.

ومن ذلك أيضاً أن الواقع السياسيّ والاجتماعي كان بعيداً إلى

حدّ كبير عن القيم الإسلامية التي تنطلق منها التجربة، وكان لا بدَّ من محاولة التوفيق بين القيم وبين الواقع، الأمر الذي كان يبدو أقرب إلى الخيال. فهل يمكن لعَالِم السياسة أن يضبط حركته على إيقاع القيم الأخلاقية، والسياسة هي فنّ الممكن والميسور، وهي العالم الذي لا يمكن أن يُحكم بثوابت. فكانت هناك خشية حقيقية من انزلاق التجربة في وحول السياسة وتلوّث المفاهيم الدينية والقيم السامية بلوثة السياسة.

هذا غيض من فيض ما كان يعتمل في الصدور مع البواكير الأولى لخوض الإمام الخميني ميدان العمل السياسيّ، وكان الجواب واضحاً، السياسة هي إدارة الحياة الإنسانية وبكلمة عامة السياسة هي الفلسفة العملية للفقه الإسلامي كلِّه. ولا يمكن أن يُصدّق مسلم بأن الله بعث رسوله بدعوة لها أمد محدود ثم توضع على رفوف الانتظار، وأن الإسلام دين يضع كلاً من الفرد والمجتمع نصب عينيه لا يغيب عنه أحدهما طرفة عين.

على أي حال يرى **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** أن هذه التجربة تستحق أن تُدرس فهي ما زالت غضّة طريّة، وكل ما كتب عنها رغم أهميته لم يكشف كل الأبعاد التي تستحق أن تدرس. وانطلاقاً من هذه الرؤية أقدم المركز على تنظيم هذه المجموعة من الدراسات في موسوعة الفكر السياسيّ عند الإمام الخميني لتكون محاولة على الطريق تُحقّق بعض الغايات التي يرمي إليها المركز في دراسته التجارب الإسلامية المعاصرة، ليكشف عن مساهمة حضارية ما زالت حيّة تتطوّر وتتكامل بجهود الباحثين والقائمين على التجربة.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن أهم الأسئلة التي تواجه أي مشروع سياسي إسلامي تدور حول دور الشعب أو الأمة والفسحة المسموح

لها بالتدخل فيها، ومن هنا كان هذا الجزء «الديمقراطية الإسلامية» محاولة للبحث في مدى الانسجام بين الإسلام السياسي وبين دور الشعب في السلطة ومدى تأثيره على قراراتها.

مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي

المشروعيّة الدينيّة
والمقبوليّة الشعبيّة(*)

كاظم قاضي زاده(**)

أ ـ ضرورة تشكيل الحكومة الإسلاميّة في عصر الغَيبة

من الناحية التاريخيّة، ووفقاً لما توصّل إليه المؤرّخون في بحوثهم، وبيّنَه علماء الاجتماع في دراساتهم، فإنّ الحضارة الإنسانيّة كانت تسير دوماً بموازاة نَوع معيّن من أنواع الحكومة، وبذلك لم تخلُ الحياة الإجتماعيّة على الإطلاق من الأنظمة التشريعيّة والقوانين المتعلّقة بالحدود وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض.

وفي الوقت الذي سعى فيه بعض المؤرّخين الأميركيّين إلى التّشكيك في ما كان يُشاع عن وجود شكل من أشكال الحكومة في

(*) تعريب: عباس صافي.

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي ـ من إيران.

المجتمعات البدائيّة[1]، وشرع آخرون من أتباع **الفوضويّة**[2] في إثبات عدم وجود أيّة ضرورة لإقامة الحكومة، وبالتالي انتفاء الأولويّة للسلطة السياسيّة[3]، فإنّنا قلّما نجد من يُشكّك في ضرورة وجود الحكومة من أجل إدارة المجتمع، بل على العكس من ذلك تماماً، فإنّ عدد الذين صرّحوا بضرورة وجود الحكومة والدّولة في المجتمعات الإنسانيّة على اختلافها، يفوق عدد الفئة الأولى بكثير.

أمّا **ابن خلدون**[4] ـ عالم الاجتماع والفيلسوف المسلم الذي عاش في القرن الثامن الهجريّ ـ فلديه من القول ما يُناسب هذا المقام:

«تُعتبر القيادة والحكومة رُكناً لازماً من أركان التمدّن وما لم يَنقد الناس إلى قائد فلا أملَ في إيجاد التمدّن أو إقامة العمران... وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استُقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتّباع لرئيس من أشخاصها»[5].

---

(1) أنظر: ويل ديورانت، *قصة الحضارة*، ج1، ص 34.

(2) نظرية سياسيّة تقول بأن جميع أشكال السلطة الحكوميّة غير مرغوب فيها ولا ضرورة لها البتة، وتنادي بإقامة مجتمع مرتكز على التعاون الطوعيّ بين الأفراد والجماعات. [المترجم].

(3) غلام رضا علي بابايي، *«معجم العلوم السياسية»*، ج1، ص (15).

(4) هو أبو زيد عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون الحَضرميّ، مؤرّخ وفيلسوف اجتماعيّ عربيّ، من أعلام زمانه في الإدارة والسياسة والقضاء والأدب والعلوم. ولِدَ في تونس وتوفّي في القاهرة. تولّى أعمالاً سياسيّة في فاس وغرناطة وتَلمسان، ولقيَ دَسائس ووشايات، ثمّ توجّه إلى المشرق واستقرّ في مصر وتولّى فيها قضاء المالكيّة. ألّفَ في التاريخ فكان فيه مؤسّساً ورائداً لعلم فلسفة التاريخ والاجتماع وذلك في **«مقدّمته»** الشهيرة لكتاب العِبَر، وقد أرسى فيها أُسس علم الاجتماع.

(5) ابن خلدون، *«مقدّمة ابن خلدون»*، ص (43).

لكنّ **ويل ديورانت** الذي يُنكر وجود الحكومة في المجتمعات البدائيّة على مرّ التاريخ، يُشير إلى ضرورة وجود حكم مُتمركز، من خلال استدلالاته القويّة والمحكمة، حيث يقول:

«لمّا كان الإنسان عاشقاً للحريّة، وكانت الضرورة تُحتّم وضع بعض القواعد السلوكية على حريّة الأفراد في المجتمع، فإنّ أوّل شرط من شروط الحرّية هو ضبطها وتحديدها، إذ إنّ رفع القيود عنها يعني الخراب والدّمار. لذلك، فإنّ وجود قوّة مركزيّة منظّمة في مقابل القوى المجهولة المتناثرة المنتهكة للنظام، يُمثّل حلّاً فريداً واستثنائيّاً»[1].

وكما ذكرنا في البداية، لا يشكّ أحد في مبدأ ضرورة وجود الحكومة من أجل كمال المجتمعات والمحافظة على الحدود والقوانين والأنظمة، أو الأهداف الأخرى المرجوّة من تلك المجتمعات. من هنا، وعلى الرّغم من أنّ معظم الفقهاء المسلمين، وخاصّة **الإمام الخمينيّ**، يُعارضون شرعيّة الأنظمة غير الدينيّة (والنّظام الشاهنشاهيّ بالذّات)، لكنّهم كانوا يعتقدون بوجوب رعاية كلّ ما من شأنه المحافظة على النظام في المجتمع، بل إنّ بعضهم كان يُصدر الفتوى بوجوب التمسّك بذلك شرعاً. على سبيل المثال، ذكر الإمام في كتابه «***كشف الأسرار***» يقول:

«لم يَعمد المجتهدون في أيّ وقت إلى معارضة نظام البلاد أو استقلال الأقطار الإسلاميّة. وحتى عندما كانوا يَعتبرون تلك القوانين هي قوانين مخالفة للأحكام الإلهيّة ومناقضة لها، وأنّ تلك الحكومة هي حكومة جائرة وظالمة، فإنّهم لم يُخالفوها ولم يُعارضوها أبداً»[2].

---

(1) ويل ديورانت، ***مقدّمة في دروس التاريخ***، ص *97*.

(2) الإمام الخُمينيّ، ***كشف الأسرار***، ص *186*.

وعندما شاهد أمير المؤمنين **علي بن أبي طالب** (ع) موقف الخوارج الجُهلاء وتمسّكهم عن غير علم أو دراية بالآية الشريفة ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، أيّد كذلك مضمون الآية، لكنّه حذّرهم من الوقوع في الخلط والوهم والاشتباه في مغزى تلك الآية الشريفة، وقال:

«... **فَإِنَّهُ لَابُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمؤمِنُ، وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبَلِّغُ اللهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ**»[1].

وبالنّظر إلى كون هذه النقطة تُمثّل مسألة وجدانيّة وبرهانيّة، فإنّ الخلاف لم يقع في مبدأ تشكيل الحكومة، ولم يكن الخلاف كذلك حول وجوب أو ضرورة الحاكميّة أو الحكومة، بل كان الخلاف منصبّاً على وضع القوانين والأنظمة وتطبيقها وشكل الحكومة ومضمونها والعامل التّنفيذيّ لتلك القوانين واختيار أفضل أنظمة الحكم والحكّام.

وحتى المسلمين الذين عاصروا النبيّ (ص) لم يَختلفوا حول هذه النقطة الأساسيّة على الرّغم من أنّهم اعتادوا على طرح الأسئلة الكثيرة والمفصّلة حول العديد من المسائل العامّة والخاصّة، وكان القرآن الكريم يبيّن بعض تلك المسائل[2]. أقول حتى المسلمين في ذلك العصر لم يتساءلوا في ما يخصّ مبدأ الحكم وضرورته إطلاقاً. وحول

---

(1) الإمام علي، ***نهج البلاغة***، *الخطبة 40*.

(2) منها مثلاً سؤالهم الأهلّة والمحيض وماذا يُنفقون والخمر والميسر واليَتامى ويوم القيامة والرّوح وذي القرنيْن والجبال وغير ذلك. أنظر: سورة **البقرة**، الآيات الشريفة 189، 222، 215، 219، 220؛ وسورة **الإسراء**: الآية 85؛ وسورة **الكهف**: الآية 83؛ وسورة **طه**: الآية 105، وغيرها الكثير.

القضايا المختلفة التي كان **النبيّ** (ص) يُشير فيها إلى موضوع الحكم (والخلافة) بعد رحلته، لم يَعترض أحد من المسلمين على ذلك أو يقول بعدم ضرورة مثل هذا الأمر. وفي ذلك يقول **العلّامة الطباطبائيّ**:

«لمّا كان الإسلام قائماً على أساس الفطرة، فإنّ الأحكام الضروريّة الخاصّة بالفطرة هي أمر مسَلَّم به. ومن بين الضروريّات والواضحات في أحكام الفطرة بالمعنى الذي بيّناه هي مسألة الولاية، وبسبب وضوح الأمر وعدم وجود أيّ لَبس فيه في زمن النبيّ (ص)، فإنّه لم يُبادر أيّ من المسلمين بالسؤال عن ذلك الأمر على الرّغم من أنّهم اعتادوا على السؤال حول الكثير من الأمور الثانويّة والتفصيليّة»[1].

ومنذ القرون التي تلت البعثة النّبويّة الشريفة وحتى الآن، فإنّ أيّاً من المفكّرين المسلمين لم يُشكّك في إقامة الحكومة الإسلاميّة على يد **النبيّ** (ص) في مجتمع المدينة بعد الهجرة. إضافة إلى أنّه لا خلاف بين الشيعة في كون حقّ الحكم في المجتمع الإسلاميّ بعد **النبيّ** (ص) يعود للأئمّة المعصومين (ع)، ولا (خلاف كذلك) في شرعيّة الحكومة التي أقامها أمير المؤمنين (ع) والتي استمرّت بضع سنوات، أو الحكومة التي ترأسها الإمام **الحسن** المُجتَبى (ع). ولا شكّ في أنّ الجميع مسؤولون عن تشكيل الحكومة متى تسنّى لهم ذلك. لكنّ النقطة الوحيدة التي اختلفَ بشأنها بعض المفكّرين الشيعة هي جواز ولزوم قيام الحكومة في زمان الغيبة الكبرى.

وقد جاءت هذه الفئة ببعض الأدلّة المختلفة (والمتفرّقة) من أجل الاستدلال لما تقول؛ فقد اعتقد بعضهم أنّ تشكيل حكومة لقيادة

---

(1) العلّامة محمد حسين الطباطبائي، **بررسيهاي إسلامي *(بحوث إسلامية)***، ص *176*.

المجتمع الإسلاميّ من دون الحصول على إذنٍ خاصّ من أصحاب هذا الحقّ يُمثّل نوعاً من التّعدّي على حقّ «الولاية» حتى وإن كان الهَدف من تشكيل تلك الحكومة إقامة العَدل الإسلاميّ وخلال فترة ولاية الأئمّة الأطهار (ع).

وما قيام الفقهاء في أوائل عصر الغيبة بدفن الأموال الشرعيّة العائدة للحكومة الإسلاميّة في الأرض، وكما نُقِلَ عن الفقهاء الأقدمين في ما يتعلّق بدفن سهم الإمام أو إسقاط بعض موارد صرف الزّكاة الخاصّة بالحكومة الإسلاميّة، إلّا لكون «الإمام المعصوم غائباً»، وهو ما يَنسجم مع الاستدلال المذكور في أعلاه.

وقال **شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي** في كتابَيْه «***النهاية***» و«***المبسوط***» في ما يَخصّ إسقاط بعض موارد الزكاة ما يلي:

«ويَسقط سَهم المؤلّفة قلوبهم وسَهم السّعاة وسَهم الجهاد لأنّ هؤلاء لا يُوجَدون إلّا مع ظهور الإمام»[1].

«وسَهمهم (المؤلّفة قلوبهم) مع سَهم العامِل ساقِطٌ اليوم»[2].

وعندما يتطرّق هذا الفقيه الشيعيّ المتقدّم إلى موضوع مصارف الخُمس في زمن الغيبة، فإنّه يتناول أربعة احتمالات وكلّها تتناسب مع عدم إيكال نيابة الولاية للأئمّة (ع) في عصر الغيبة إلى العلماء أو الفُقهاء. ثمّ يُشير **الطوسي** إلى الاحتمال الذي يميل إليه أكثر من غيره ويُفضّل العمل به، مرجّحاً إيّاه على بقيّة الاحتمالات، فيقول:

«فقال بعضهم بتقسيم الخُمس وسهم الإمام وسهم السادة إلى ستّة أقسام؛ ثلاثة منها، وهي سهم الإمام إمّا أن تُدفَن أو تودع

---

(1) محمّد بن الحَسن الطّوسيّ، ***النهاية***، ص *185*.

(2) ***المبسوط في فقه الإمامية***، ج*1*، ص *249*.

كأمانة عند أحدهم... وهذا قول يُستحسن العمل بموجبه»[1].

وبالطّبع فإنّ صدور مثل هذا القول عن أحد أكبر علماء الشيعة **كالشيخ الطوسي** غير مستبعد بالنّظر إلى الظروف التي قيلت فيها تلك الكلمات، ولا يليق بنا توجيه النّقد إليهم بأيّ شكل من الأشكال.

وفي ذلك يقول البروفيسور **حامد إلغار**:

«كان الشيعة يظنّون أنّ زمن الغيبة قصير، لذلك لم يتمّ السؤال حول شكل قيادة الأمّة بعد النّواب الأربعة. وبعد وفاة النّواب الأربعة، اقتصر عمل العلماء في البداية على نَقل الحديث فقط، ولم يتدخّلوا في الأمور الماليّة. فلمّا طالَ زمان الغيبة وتعلّق الأمل بالظهور بالمستقبل، شعرت الأمّة بحاجتها الملحّة إلى إيجاد قيادة جامعة ومنظّمة، فظهرت فكرة النيابة العامّة للعلماء بشكل هيئة جماعية»[2].

هذا، وقد بيّنَ **الإمام الخمينيّ** رأيه في الكثير من المناسبات في ما يَخصّ المسائل المتعلّقة بالحكومة الإسلاميّة، لكنّ ما أورده بالتّفصيل والاستدلال المطلوبيْن في البحوث التي ضمّها كتابه الموسوم بـ«***كتاب البيع***» يَفي بالغَرض المراد، خاصّة إذا ما علمنا أنّه قام بتدريس تلك البحوث في مرحلة الخارج في الفقه وعلى مسمع ومرأى من الباحثين والمحقّقين والعلماء الأفاضل.

وقد أشار الإمام في كتابه «***الحكومة الإسلاميّة***» إلى مسألة الجمع بين ولاية الأئمّة وضرورة تشكيل الحكومة الإسلاميّة في زمن الغيبة في معرض جوابه على الإستدلال المذكور أعلاه. وبالنّظر إلى وضوح

---

(1) ***النهاية***، ص 201.

(2) حامد إلغار، ***الدّين والدّولة***، ص 25.

وصراحة الموضوع الذي طرحه في كلامه المطوّل نسبيّاً، سنقوم بإيراد كلامه من دون أيّ توضيح أو تعليق. يقول الإمام:

«لم يكن الأمر مقتصراً في زمن الرّسول (ص) على مجرّد تبيين التشريعات وإبلاغها، بل كان يقوم (ص) بتنفيذها بنفسه أيضاً. لقد كان رسول الله المنفِّذ والمطبِّق للقانون، حيث قام بتطبيق القوانين الجزائيّة. ومن هنا يجب إقامة الحكومة والسلطة التنفيذيّة والإداريّة. إن الإيمان بضرورة تأسيس الحكومة وإقامة السلطة التنفيذيّة والإداريّة هو جزء من الولاية، كما أنّ النضال والسعي لأجلها هو أيضاً جزء من الإيمان بالولاية. إننا طبعاً نؤمن بالولاية، وبأن الرّسول الأكرم (ص) قد عيّنَ خليفة، حيث أمره الله بتعيين الخليفة ووليّ أمر المسلمين، فيجب أن نؤمن بضرورة تأسيس الحكومة الإسلاميّة، ويجب أن نسعى لإقامة السلطة لتنفيذ الأحكام وإدارة الأمور. إنّ النِّضال من أجل إقامة الحكومة الإسلاميّة من لوازم الإيمان بالولاية»[1].

أمّا النّقطة الجديرة بالاهتمام في الكلام المذكور فتتمثّل في التصوّر الذي كان لدى الإمام عن روح الولاية. فمن وجهة نظره، على الرّغم من أنّ المعنى العامّ للولاية يعني قبول وصاية وقيادة الأئمّة المعصومين (ع)، لكنّ جوهر الإيمان بالولاية يتمثّل في عدم قبول النبيّ الأعظم (ص) تطبيق الأحكام الإسلاميّة وإدارة المجتمع الإسلاميّ من دون وصاية حتى وصاية غير الأكفّاء. من هنا فإنّ من يؤمن بروح الولاية لا يَسعه إلّا ردّ التّهمة عن الرّسول الكريم (ص) والأئمّة الأطهار (ع) بأنّهم تركوا الأمّة لحالها في زمن الغيبة.

ويَظنّ البعض الآخر من العلماء أنّ تشكيل الحكومة يلزمه

---

(1) الإمام الخُميني، **حكومت إسلامي** *(الحكومة الإسلاميّة)*، ص 22.

التصرّف بأموال الناس وأرواحهم. وهؤلاء، وبعد إقامتهم الدّليل على عدم جواز تصرّف أيّ شخص في مثل هذه الأمور إلّا إذا كان ذلك الشّخص هو الله سبحانه أو رسوله (ص) وأُولي الأمر - وهي عبارة فسّروها على أنّها تعني الأئمّة المعصومين - مع عدم وجود أيّ دليل لجواز مثل ذلك التصرّف لأيّ شخص آخر. لكن، بما أنّ تلك التصرّفات التي وقعت لم تَقم على أيّ دليل يُذكر، فإنّ مبدأ عدم الجواز يَظلّ قائماً، وبالطّبع فإنّ ما لازم التّصرفات المحرّمة هو حرام كذلك بالتّبع.

ولا نَنسى أنّ كلّ الذين قالوا بعدم تنصيب وليّ الأمر في زمن الغيبة لا يُنكرون تشكيل الحكومة الإسلاميّة لاحتمال أن يكون التصرّف في شؤون الحكومة بشكل عامّ وتشكيل تلك الحكومة لازماً وضروريّاً، وإن كان ذلك من باب «الحسبة» و«الضرورة»، كما هو الحال في جوازهم التصرّف بأموال اليتيم وغير ذلك. ومن هنا يعتقد بعض الفقهاء المعاصرين - مع فرض احتمال عدم وجود أيّ دليل على ولاية الفقيه - بضرورة وجود الحكومة في حين ظنّ البعض الآخر بمحدوديّة أمور الحسبة، واقتصارها على موارد جزئيّة وثانويّة. وإليك ما ورد في بعض تقريرات بحوث المرحوم **الإمام الخوئي**:

«لم نَعثر على أيّ دليل يُثبت ولاية الفقيه في عصر الغيبة، فهذه الولاية مختصّة بالنبيّ (ص) والإمام المعصوم (ع). بل يُستفاد من الروايات المتعلّقة بالفقيه القضاء والحجيّة في فتواه؛ أمّا ولايته على أموال الأطفال القاصرين والأمور المشابهة فليست إلّا من باب الحسبة والضرورة»[1].

---

(1) ميرزا علي الغرويّ التبريزيّ، ***التنقيح في شرح العروة الوثقى***، *(تقريرات بحث الخارج لآية الله الخوئي)، ج1، ص 422.*

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الرأي معناه جواز تصرّف الفقهاء في سهم الإمام في عصر الغيبة، إضافة إلى أنّ الولاية على الأرواح والأموال ليس إلّا من باب الحسبة، وهذا القول يُخالف ما نُقِلَ عن المرحوم **الشيخ الطوسي**.

وهنا لا بدّ لنا من طرح هذا السؤال وهو: كيف يمكن لأيّ فقيه قبول بعض التصرّفات والموافقة عليها من جهة، وإثبات بعض شؤون المعصوم في ما يتعلّق بولاية المجتمع الإسلاميّ للفقيه من باب القدر المتَيَقَّن، في بعض الظروف الخاصّة ومن خلال الأدلّة العقليّة مثل «عدم رضى الشارع بترك بعض الأمور»، أو «العلم برضى الإمام بالتصرّف بسهم الإمام بدلاً من دفنه الذي يُوجِب الضياع»؟. وقد استغلَّ **الإمام الخميني** هذه النقطة خير استغلال، ومن خلال بيانه أنّ الإسلام لا يقبل أبداً بتعطيل الأحكام في زمن الغيبة، وأنّ الإحجام عن تشكيل الحكومة الإسلاميّة في عصر الغيبة، كذلك يعني تعطيل جميع الأحكام أو أغلبها، فقد توصّل الإمام إلى هَدفه المطلوب. في هذا الشأن يقول:

«الدليل الآخر على لزوم تشكيل الحكومة هو ماهية القوانين الإسلاميّة (أحكام الشرع) وكيفيتها. فماهية هذه القوانين تفيد أنها قد شُرِّعت لأجل تكوين دولة، ولأجل الإدارة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافية للمجتمع، إذ إنّها:

أولاً: تشتمل قوانين الشرع على قوانين ومقررات متنوعة تبني نظاماً اجتماعياً شاملاً. ويتوفّر في هذا النظام التشريعي كل ما يحتاجه البشر، من نمط التعامل مع الزوجة والأولاد والعشيرة والقوم وأهل البلد والأمور الخاصة والحياة الزوجيّة، إلى المقرّرات المتعلّقة بالحرب والصُّلح والتعامل مع سائر الشعوب. ومن القوانين الجزائيّة، إلى قوانين التجارة والصناعة

والزراعة... فيوجد فيها قانون لجميع هذه المراحل، لتربّي الإنسان... ويتّضح بهذا إلى أيّ حدّ يَهتَم الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسيّة والاقتصاديّة للمجتمع.

ثانياً: من خلال التدقيق في ماهية وكيفية أحكام الشرع، نجد أن تنفيذها والعمل بها يستلزم تشكيل الحكومة، وأنه لا يمكن العمل بوظيفة تطبيق الأحكام الإلهية دون تأسيس سلطة عظيمة وواسعة للتنفيذ والإرادة»[1].

وأمّا السّبب الآخر الذي تمسّك به البعض ودعاهم إلى الاستنتاج بنفي الحكم في عصر الغيبة فيتمثّل في الروايات التي تشير بشكل عامّ إلى بُطلان الانتفاضة أو الثورة في عصر الغيبة وقبل ظهور القائم (عجّل الله تعالى فرجه الشّريف)، والنّهي عن ذلك كلّه.

وقد وردت تلك الرّوايات في الباب الثالث عشر من المجلّد الحادي عشر من كتاب «***وسائل الشيعة***»، في أبواب (جهاد العدوّ). وتجدر الإشارة إلى أنّ ما جاء في مقدّمة «***الصحيفة السّجادية الكاملة***» لا يَخرج عن كونه من طبيعة تلك الروايات.

وبالنّظر إلى أنّ هذا النّوع من الإدّعاءات لا أساس له من الصحّة إطلاقاً، حيث جرى بحث تلك الروايات بشكل مفصّل في مصادر التّحقيق التي تمّ تأليفها مؤخّراً في مجال الفكر الإسلاميّ، فإنّنا نحيل الطالب إلى تلك المصادر للاستزادة من المعلومات. ومن بين البحوث والمصادر التي تناولت الموضوع المذكور كتاب بعنوان «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدّولة الإسلاميّة***»[2]. لم يكتف **الإمام**

---

(1) **حكومت إسلامي «*الحكومة الإسلاميّة*»**، ص *32* و*33*.

(2) حسين علي منتظري، «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدّولة الإسلاميّة***»، ج*1*، *من ص 205 إلى ص 256*.

الخمينيّ بجواز تأسيس الحكومة الإسلاميّة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث اعتبرها واجباً كفائيّاً، وصرّح قائلاً:

«إذا لم يتمكّن أحد الفقهاء بمفرده من تشكيل الحكومة، وكان بمقدور عدد من الفقهاء القيام بذلك، فإنّ عليهم جميعاً واجباً كفائيّاً بفِعل ذلك والقيام به»[1].

ونشير إلى كلام آخر لسماحته في موضع آخر حول المسألة نفسها حيث يقول:

«إنّ تشكيل الحكومة أمرٌ مهمّ للغاية بحيث لا يمكننا أن نكتفي بالقول بأنّ الإسلام يشتمل على الحكومة بل لا بدّ من القول بأنّ الإسلام ليس سوى حكومة. وأنّ الأحكام الشرعيّة عبارة عن قوانين تمثّل جانباً من شؤون تلك الحكومة. وعلى هذا، فإنّ الحكم الإسلاميّ وبسط العدالة هما أمران مطلوبان بالذّات، أمّا الأحكام فهي مطلوبة بالعرض إذ إنّ المقصود بها هو تشكيل الحكومة»[2].

وكذلك قوله:

«من البديهيّ أن ضرورة تنفيذ الأحكام التي استلزمت تشكيل الرّسول الأكرم (ص) للحكومة ليست منحصرة ومحدودة بعصره (ص)، فهي مستمرة إلى ما بعد رحلته أيضاً. وفقاً للآيات القرآنيّة الكريمة، فإن أحكام الإسلام ليست محدودة بزمان ومكان خاصّين، والقول بأنّ قوانين الإسلام قابلة للتعطيل، أو أنّها منحصرة بزمان أو مكان محدّدين، هو قول

---

(1) الإمام الخُميني، *كتاب البيع*، ج2، ص 465 و466.

(2) المصدر السابق، ص 472.

مخالف للضروريات العقائديّة في الإسلام. وعليه، وبما أنّ تنفيذ الأحكام ضروريّ بعد الرّسول الأكرم (ص) وإلى الأبد، فإنّ تشكيل الحكومة وإقامة السلطة التنفيذية الإدارية يصبح ضروريّاً بالتّبع. فبدون تشكيل الحكومة، وبدون السلطة التنفيذيّة والإداريّة التي تجعل جميع تصرّفات وأنشطة أفراد المجتمع خاضعة لنظام عادل، وذلك عن طريق تنفيذ الأحكام، أقول بدون ذلك فإنّ النتيجة ستكون تفشّي الفوضى والفساد الاجتماعيّ والعقائديّ والأخلاقيّ»[1].

وكما أشرنا في الفصل السابق، فإنّ **الإمام الخمينيّ** ـ إضافة إلى بيانه احتمال وقوع أيّ رجل دين في بعض الشّبهات التي تتعلّق بتشكيل الحكومة ـ فقد اعتبر أنّ نفي الحكم الإسلاميّ هو جزء من الإعلام الاستعماريّ، مشيراً إلى الجذور الاستعماريّة التي قامت بتغذية تلك الشبهات عن قصد. أمّا ما يتعلّق بكيفيّة قيام الإعلام الاستعماريّ بإثارة الشّبهات العلميّة، فإنّ ذلك ليس خافياً على أحد، فأقلّ تأثير للإعلام المعادي يتمثّل في إيجاده لفضاء فكريّ مسموم وغير صحيّ بحيث يَعجز أيّ فقيه عن الكشف عن حقيقة مسائل الدّين في ذلك الفضاء. وفي هذا الشأن يقول الإمام:

«أجل، فالوضع بالنسبة إلى دعايات المستعمرين كان على هذا النحو. والمؤسف هو وقوع بعض أفراد مجتمعنا تحت تأثيرها، في حين ما كان ينبغي لهم ذلك، لقد أوحى إلينا المستعمرون أن الإسلام لا يتضمّن مفهوم الحكومة، ولا يمتلك تشكيلات للحكم، وعلى فرض وجود أحكام فيه فليس

---

(1) الإمام الخُميني، **حكومت إسلامي** *(الحكومة الإسلاميّة)*، ص 28 و29.

لديه من يطبّق هذه الأحكام، الخلاصة أن الإسلام مشرّع فحسب»[1].

ولم يقتصر هذا النّوع من الإعلام على زمن الغيبة فحسب، بل كان موجوداً حتى في حياة المعصومين (ع) حيث كان البعض يعتبر الإسلام ديناً لا يمتلك أيّة قيادة أو حكومة. هذا وتبدو الفكرة الاستعماريّة المذكورة وكأنّها تلبس حلّة علميّة، وبالشكل التالي:

«لا شكّ في أنّ الهَدف الذي يصبو إليه الدّين وكذلك الأنبياء، إضافة إلى الدّين الإسلاميّ، يتمثّل في رفع معنويّات المجتمع، وأمّا تشكيل الحكومة فإنّه شأن من الشؤون الدّنيويّة وحسب، وأساساً فإنّه يعمل على الابتعاد عن المعنويات والدّخول في مسائل تحول دون الشّموخ المعنويّ للفرد والمجتمع». ويقول القاضي سعيد القمّي أحد العرفاء في العهد الصّفويّ بهذا الخصوص ما يلي: **«لقد شاء الله تعالى في أن يكون محمّد بن عبد الله (ص) رسوله وعبده لا رسوله وسُلطانه؛ لذلك فلا تليق الرئاسة الظاهريّة بمن يَخلفه فما بالك القول بالرّئاسة التي تكون في يد الجبابرة. إذ عندما لا تتعلّق مثل تلك الرّئاسة بالنبيّ (ص) نفسه، فكيف يمكن لها أن تكون متعلّقة بخليفته؟ وعلى هذا الأساس، فإذا افتُرِضَ أن يكون للنبيّ (ص) خليفة فلا بدّ من أن يقتصر ذلك على الخلافة الدينيّة والحكم المعنويّ والقيادة الرّوحيّة»**[2].

وكما نلاحظ فإنّ هذا الفكر لا يَكتفي بتخطئة تشكيل الحكومة

---

(1) المصدر السابق، ص 20.

(2) نَقلاً عن كتاب **فقه سياسي** ***(الفقه السياسيّ)*** *لعباس علي عميد زنجاني*، ج2، ص *175*.

الإسلاميّة، بل وكذلك يَضع الإشكالات في طريق التدخّل أصلاً في السياسة.

أمّا سماحة **الإمام الخميني** فقد استدلّ بالتّفصيل في ردّه على هذه الشّبهة بالنّقاط التالية: «**أ) سنّة النبيّ (ص) وأمير المؤمنين (ع) وسيرتهما؛ ب) ماهيّة وجوهر القوانين الإسلاميّة ونوعيّتها في الأبعاد المختلفة للأحكام الماليّة والجزائيّة والحقوقيّة، إضافة إلى أحكام الدّفاع الوطني؛ ج) ضرورة الاستمرار في تطبيق الأحكام وإلزام المؤسسات التنفيذيّة بهذا الأمر؛ د) ضرورة الوحدة الإسلاميّة والدّفاع عن المظلومين وهذا يتطلّب تشكيل الحكومة**»[1].

ولا نرى داعياً ههنا لتفصيل بعض العناوين والموضوعات المذكورة لأنّنا أوضحنا ذلك في الفصول السابقة بشكل وافٍ. وفي نهاية الكلام استند سماحته إلى الدلائل الروائيّة المتعلّقة بضرورة تشكيل الحكومة. ونَختتم هذه المقدّمة بحديث **للإمام الرّضا** (ع) استند إليه سماحة الإمام في كلامه. قال **الإمام الرّضا** (ع):

> «... **فإن قال قائل: ولِمَ جعل (الله سبحانه) أولي الأمر وأَمر بطاعتهم؟ قيل لعلل كثيرة. منها أن الخلق لما وُقِفُوا على حدٍ محدود، وأُمروا أن لا يتعدوا تلك الحدود ـ لما فيه من فسادهم ـ لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلّا بأن يجعل عليهم فقيهاً أميناً يأخذهم بالوقف عندما أُبيح لهم، ويمنعهم من التعدّي على ما حظَر عليهم، لأنه لو لم يكن ذلك لكان أحدٌ لا يترك لذّته ومنفعته لفساد غيره. فجُعلَ عليهم قَيِّمٌ يمنعهم من الفساد، ويُقيم فيهم الحدود والأحكام. ومنها أننا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بَقوا وعاشوا إلّا بقَيِّم ورئيس لما**

---

(1) الإمام الخُميني، **حكومت إسلامي** ***(الحكومة الإسلاميّة)***، *من ص 26 إلى 45.*

لا بدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا. فلم يَجُز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه، ولا قوام لهم إلّا به، فيقاتلون به عدوّهم، ويُقسمون به فَيئَهُم، ويقيمون به جمعهم، وجماعتهم، ويُمنَع ظالمهم من مظلومهم. ومنها أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملّة، وذهب الدين، وغُيِّرت السُنن والأحكام»[1].

ب ـ أساس المشروعيّة في الحكومة الإسلاميّة

مفهوم المشروعيّة السياسيّة

بعد التسليم بمبدأ لزوم تشكيل الحكومة الإسلاميّة، يتبادر إلى الأذهان سؤال يتوجّب على النّظام السياسيّ الحاكم الإجابة عنه، وهو السؤال المتعلّق بمصدر الحاكميّة ومبدأ المشّروعيّة.

فالحاكميّة تقترن في أيّ مجتمع بـ«الحكم»، بمعنى أنّ على الفرد الحاكم التصرّف ضمن حدود العمل والسّلوك الخاصّيْن بأفراد المجتمع إذا ما أراد قيادة ذلك المجتمع. ويشمل هذا التصرّف أحياناً التصرّف بأموال النّاس على شكل تحصيل الضرائب وتحديد السّلوك الاقتصاديّ وغير ذلك، أو أن يكون التصرّف في أرواح أفراد المجتمع أحياناً أخرى، مثل ما يحصل عند إعلان ذلك الحاكم الحرب (على دولة أخرى)، أو إرسالهم إلى جبهات القتال وما إلى ذلك. ولكنْ ما الذي يُضفي المشروعيّة على مثل تلك التصرّفات، ولماذا يتحتّم على أفراد المجتمع إطاعة الحاكم في مثل تلك الأمور؟

---

(1) الشيخ الصّدوق (محمّد بن علي بن بابويه)، ***علل الشرائع***، *ج1، ص 153 ـ نقلاً عن كتاب* ***حكومت إسلامي (الحكومة الإسلامية)***، *ص 45 و46.*

يتّضح ممّا ذُكِر أنّ المقصود بـ «المشروعيّة» التي يمتلكها النظام ليس كون ذلك النّظام نظاماً شرعيّاً ومطابقاً للتّعاليم الدينيّة، كما هو الحال عندما نتحدّث عن شرعيّة واجب دينيّ معيّن مثلاً سائلين: هل يُعتبر العمل بهذا الشّكل عملاً شرعيّاً يُرضي الخالق أم لا؟ بل إنّ المشروعيّة المقصودة هنا تعني خاصيّة النظام التي بواسطتها يتأكّد الحاكم من صحّة حكمه، ولأجل تلك الخاصيّة أيضاً يعتبر الأفراد طاعتهم للحكومة واجباً مفروضاً عليهم.

ويمكن أن يتطابق مفهوم المشروعيّة السياسيّة مع الشرعيّة المطابقة للتعاليم الدينيّة في النّظام الإسلاميّ، فيعترف كلّ من الحاكم وأفراد المجتمع معاً ـ في أيّة حكومة مقبولة من لَدن الله سبحانه ـ على صحّة الحكم ووجوب الخضوع والطاعة. ولكن يمكن أن تشمل الشرعيّة الدينيّة ذاتها طيفاً واسعاً من الأمور، فيمكن مثلاً اعتبار مشروعيّة الحاكم المنتَخَب على أساس عقد مُبرم بين الطّرفيْن ـ الشعب والحاكم ـ وطبقاً لرضاهما معاً، ضمن باب العقود الإمضائية للشارع. وكذلك يمكن الحصول على مشروعيّة النظام على أساس أنّ النّاس هم وسيلة تَنفيذ الولاية الإلهيّة في عصر الغيبة الكبرى؛ بمعنى أنّ رأي النّاس هو الذي يُعبّر عن الإرادة الإلهيّة. ويمكن على أساس الولاية التّنصيبيّة للفقهاء في عصر الغيبة اكتساب المشروعيّة بالمعنى الشّرعيّ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المشروعيّة العامّة خارج المجالات غير الدينيّة وفي الفكر السياسيّ بشكل مطلق لا تعني الشرعيّة الدينيّة المقصودة، بل هي مجرّد مفهوم سياسيّ بحت.

ويُعتبر مفهوم المشروعيّة من أهمّ المفاهيم في العلوم السياسيّة، وقد اتّضحت معالمه بعض الشيء خلال العقود القليلة الماضية بفضل البحوث التي أجراها **ماكس فيبر**. وعلى الرغم من أنّ عمر البحوث الكلاسيكية حول المفهوم المذكور قصير نسبيّاً إلّا أنّه يمكننا وبسهولة

تبيين جذور المشروعيّة في مختلف الحكومات. فلقد قام كلّ حاكم بتبرير حكمه بشكل أو بآخر، إضافة إلى أنّ كلّ حكومة سعت للإشارة إلى «الحجر الأساس» هذا من خلال سلوكها أو تصرّفها السياسيّ وبيان نوع نظامها.

وهكذا اتّضح لنا وجود طريقتين للوصول إلى مصدر المشروعيّة لأيّة حكومة، ونحن أيضاً نستطيع مواصلة بحثنا هذا بأسلوبيْن اثنيْن:

أوّلاً، الأسلوب المنطقيّ، وذلك قبل البحث في شكل الحكومة وهيكلها، بحيث ننظر إلى مصدر الحاكميّة، وبعد اكتشافه نقوم ببناء شكل الحكومة المناسب على ذلك الأساس.

ثانياً، أن نقوم أوّلاً بإلقاء نظرة على شكل الحكومة والتركيبة السياسيّة للمجتمع، وبعد استيعاب ذلك بشكل كامل سنَحصل على مشروعيّتها.

ومن الناحية الفلسفيّة، فإنّ الأسلوب الأوّل يُسمّى بالأسلوب «**اللُّمّي**»، أمّا الثاني فيُسمّى بـ«**الإنّيّ**».

إلّا أنّنا سنَعتمد في الوقت الحاضر الأسلوب الأوّل، ولهذا سنتطرّق إلى مصدر المشروعيّة للحاكميّة الإسلاميّة، وذلك قبل البدء بالفصل المتعلّق بـ(**الولاية المطلقة للفقيه**).

الآراء المطروحة حول مصدر المشروعيّة

يعتبر البعض أنّ مصدر المشروعيّة هو طبيعيّ وفطريّ، وأسنده البعض الآخر إلى نظريّة التسلّط والهيمنة، واختار آخرون الرّأي القائل بأنّ مصدرها إلهيّ (دينيّ)؛ فيما استقرّ رأي البعض على نظريّة **العقد الاجتماعيّ**. هذا وتوجد إلى جانب تلك الآراء والنّظريّات، نظريّتان اثنتان هما «**المشروعيّة التقليديّة**» و«**المشروعيّة الكاريسماتيّة**»

(charismatic). لكن يبدو أنّ البعض استطاع أن يؤلّف بين الآراء والنّظريّات المذكورة، فاختزل الكثير من العناوين التي أُطلقت عليها، بينما أضاف البعض الآخر آراء ونظريّات أخرى على ما ذُكِر.

ومن خلال توضيح موجز لما تقدّم، ستتهيّأ الأرضيّة المناسبة لطرح فكرة **الإمام الخمينيّ**.

النّظريّة الأولى (النّظريّة الطبيعيّة أو الفطريّة)، إحدى أقدم النّظريّات التي طُرِحت بشأن مصدر الحاكمية. وكان الفلاسفة اليونانيّون السّبّاقين في هذا المجال حيث تطرّق **أرسطو** إلى هذا الموضوع في كتابه الشّهير «*السياسة*» إذ يقول:

«لا شكّ في أنّ إصدار الأمر والامتثال له ليسا أمرين ضروريين وحسب، بل هما مفيدان كذلك، إذ إنّ مشيئة القدر تُحدّد للبعض مصيرهم منذ اللّحظة الأولى لولادتهم، إمّا حكاماً أو محكومين (أي رؤساء أو مرؤوسين)... وهذه الخاصيّة (ونَعني أن يصبح الأحياء رؤساء أو مرؤوسين) تمثّل عصارة النظام العام للطبيعة»[1].

وكما سنرى في ما بعد، فإنّ هذه النّظريّة لا تتعارض مع نظريّة التسلّط والهيمنة أو المشروعيّة الإلهيّة (الدينيّة)، بل تعتبر أنّ العلّة في الحكم نابعة من طبيعة وناموس الخلق. وعلى هذا، فإنّ بإمكان الشخص الذي يحكم الآخرين عنوةً الإدّعاء بأنّ حاكميّته طبيعيّة، مع العلم بأنّ الشرعيّة الإلهيّة لا تتنافى مع الطبيعة أو الفطرة.

أمّا **النظريّة الثانية** (نظريّة التسلّط والهيمنة) فلها أتباعها ومناصروها سواء في الماضي أو في الحاضر، ودأبوا على الدّفاع

---

(1) أرسطو، *السياسة*، ص *10*.

عنها لاعتبارات فلسفية وسياسيّة. وهناك من أهل السنّة كذلك من يُؤمن بأنّ القوّة (أو القهر) هي مصدر مشروعيّة الحاكميّة، أو اعتبار القوّة إحدى مصادرها على الأقلّ.

وفي ذلك يقول **القاضي أبو يَعلى**[1] **نَقلاً عن الإمام أحمد بن حنبل**:

«من استطاع التسلّط على رقاب الأمّة بحدّ السيف ويصبح خليفة أو يُدعى بأمير المؤمنين، فلا يجوز للمؤمنين إنكار إمامته، سواء أكان صالحاً أو طالحاً، فهو الرئيس وهو أمير المؤمنين»[2].

وتُعتبر نظريّة «التسلّط والهيمنة» إحدى الذّرائع التي تقدّمها الحكومات الديكتاتوريّة والإنقلابيّة لتبرير مشروعيّة التصرّفات التي تقوم بها[3].

وبالنّظر إلى الأسباب المتعدّدة التي طُرحت لتبرير مصدر مشروعيّة القهر والتسلّط، فإنّ الموضوع قد خرج ـ إلى حدّ ما ـ من فظاظته، وقد أضفي عليه شيىء من الليونة. فمثلاً ذهب البعض إلى تفسير ذلك بقانون الصراع والبقاء للأصلح معتبرين تفوّق الأقوياء أمراً منسجماً مع سُنن الطبيعة، في حين اعتقد البعض الآخر بأنّ الحكومة المسيطرة هي الحكومة المقتدرة، التي تقوم، بعد فترة من الزّمن، بإخضاع الخارجين على القانون وقمع المعتدين، وتعمل على

---

(1) هو محمّد بن الفرّاء (ت 458هـ ـ 1066م): عالم بَغداديّ وشيخ الحنابلة في عَصره، قرّبه القائم العبّاسي وولّاه القضاء. له مؤلفات كثيرة، منها ***«الأحكام السّلطانيّة» و«الكفاية» و«المعتَمد في أصول الدّين»***. *[المترجم]*.

(2) القاضي أبو يَعلى، ***الأحكام السلطانيّة***، ص *(20)*.

(3) جان جاك روسو، ***العقد الاجتماعيّ***.

استتباب الأمن والاستقرار داخل المجتمع، فتحصل بالنتيجة على رضا الناس وموافقتهم على حاكميّتها، ولا سيّما عندما تقوم تلك الحكومة بصدّ المعتدين الأجانب، والمحافظة على أموال رعاياها، مع الاحتفاظ بنَصيبها في كلّ ذلك بالطّبع. ويبدو أن مشروعيّة حكومة **الشاه رضا خان** في إيران كانت تتطابق تماماً مع التفسير الأخير.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلّاً من **غرسيوس**[1] **وهوبز**[2] **وماكيافلّي**[3] **كانوا يُؤيّدون المشروعيّة القائمة على القوة والقهر (نظريّة التسلّط والهيمنة).**

هذا، وتُعتبر **النظريّة الثالثة** (نظريّة الشرعيّة الإلهيّة) من أهمّ النظريّات التاريخيّة حول الحاكميّة في أقطار متعدّدة في العالم. ويعتقد أصحاب هذه النظريّة بأنّ تشكيل الحكومة نابع من الإرادة الإلهيّة، وأنّ الحكومة تمتلك صِفة دينيّة وسماويّة، وأنّ طاعة أوامر الحاكم في تلك الحكومة هي طاعة أوامر الله تعالى، وبالتالي فإنّ

---

(1) رجل سياسة ومؤرّخ هولنديّ عاش في القرن السابع عشر. ويُنسَب إلى غرسيوس قوله: «لمّا كان من حَقّ الغالب قتل المغلوب فإنّ بإمكان هذا الأخير أن يبيع نفسه مقابل حريّته». ويعتقد غرسيوس بأنّ هذا العمل هو عمل مشروع تماماً خاصّة وأنّه يصبّ في مصلحة الطّرفيْن معاً. أنظر ***العقد الاجتماعيّ***، *ص 43*.

(2) توماس هوبز (Thomas Hobbes: 1588 ـ 1679م)، فيلسوف إنكليزي، صاحب فلسفة ماديّة سياسيّة. دافع في كتابيْه **(ليفياثان)** و**(التّنين الجبّار)** عن حُكم الملوك المطلَق وحتميّة تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعيّة. [المترجم].

(3) نيقولا ماكيافيللي (1469 ـ 1527م): سياسيّ وأديب وفيلسوف إيطاليّ، ولِدَ في (فلورنسا) وتولّى مهمّات دبلوماسيّة، واعتزل السياسة بعد انتصار أسرة (مديتشي). إشتهر بكتابه **(الأمير)** الذي عرض فيه مذهبه السياسيّ وآراءه في الحُكم، ودعا إلى نظام جديد حرّ دينيّاً وأخلاقيّاً. تُنسَب إليه (الماكيافيليّة) التي أصبحت مرادفة للدّهاء السياسيّ والمكر والخداع وللمبدأ القائل بأنّ «الغاية تُبرّر الوسيلة». [المترجم].

مخالفة أوامر الحاكم تمثّل مخالفة لأوامر الله وأحكامه. على كلّ حال فإنّ معيار المشروعيّة في هذه النظريّة هي إرادة الله سبحانه. إلّا أنّه توجد خلافات بارزة بين المؤمنين بهذه النّظرية في ما يتعلّق بتطبيقها على الأنظمة الحكوميّة. وبالنّظر إلى عمق تأثير الدين ونفوذه في مختلف الشعوب فقد وَجد أصحاب السلطة الذي يبحثون عن مبرّرات تمكّنهم من إخضاع الناس، وجدوا في النظريّة ضالّتهم ومرادهم.

وكان الفراعنة في **مصر** في الماضي يمتلكون نوعيْن من الحكم، حكومة الإله وحكومة الملك، بمعنى أنّ الحاكم (أو الفرعون) كان يعتبر نفسه (إلهاً) وفي الوقت نفسه، يُمثّل ابن الإله الذي كان يحكم قبله. ويعتقد المسيحيّون بأنّ **النبيّ عيسى** (ع) له صِفة إلهيّة وأنّه ابن الله (والعياذ بالله)؛ ومع ذلك تبقى الصّفة الغالبة للمصدر الإلهيّ للحكومة بمعنى اختيار الحاكم من قِبل الله سبحانه أو عن طريق الوحي أو الإلهام هي الأوامر والتشريعات الحكوميّة الصادرة من لَدن الله تعالى. ولمّا كان الله عالماً وخبيراً وحكيماً ولطيفاً بأحوال عباده، فهو كذلك أدرى بمصلحتهم جميعاً، ولهذا فإنّه يختار الحاكم والقانون اللّذيْن يضمنان سعادة الإنسان ويقودان الناس على أفضل وجه[1].

والجدير بالذّكر أنّ الكنيسة كانت تعمل على ترسيخ هذه النظريّة فتمّ عملياً إقصاء الحكومات غير المسيحيّة لتحلّ محلّها الحكومات الدينيّة. وممّا يُؤسف له أنّ هذه النظريّة كانت السّبب على مدى التاريخ المسيحيّ في تثبيت دعائم ديكتاتوريّة الحكّام واستبدادهم،

---

(1) **سيري در انديشه هاي سياسي** *(جولة في الفكر السياسيّ)*، من ص *130 إلى 140* ـ بتصرّف.

وسحق حقوق الشعوب إلى درجة لم يكن يحقّ للأفراد حتى مجرّد السؤال عمّا يقوم به الحاكم. كان أتباع هذه النظريّة يُروّجون أنّ السلطان هو ظلّ الله (في الأرض)، وأنّ السلاطين جميعاً مأمورون من جانب الله لإدارة شؤون الشعوب، ولذلك، فهم ليسوا مسؤولين أمام أحد سوى الله وحده، وأنّ هذه المهمّة التي أوكِلت إليهم تمنح سلطانهم المشروعيّة وليس على الناس سوى طاعتهم[1]. وكان البعض يعتقد أنّ مشروعيّة الحكومات الديكتاتوريّة التي قامت في **إيران** مستمدّة من كونها ذات مصدر إلهيّ، وأنّ الله سبحانه هو الذي يختار الحكّام ويُعيّنهم، والله هو الذي وضع في ذواتهم الجوهر الملوكيّ[2].

هذا، ويتضمّن الفكر الإسلاميّ كذلك نظريّة مشابهة لهذه النظريّة في ما يتعلّق بمصدر الحاكميّة. من الناحية التاريخيّة حين نَنظر إلى حكومة **الرسول** الأعظم (ص) والإمام المعصوم (ع) في المجتمع الإسلاميّ، ونستعرض الآيات القرآنيّة التي تتناول مسألة حاكميّتهما، نجد أنّ التفويض الإلهيّ إليهما هو الذي كان يمنح حاكميّتهما المشروعيّة اللّازمة، ويُلهمهما الثبات على ذلك التّفويض، على

---

(1) السيد جلال الدين مدني، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران** ***(الحقوق الأساسيّة في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة)***، ج5، من ص 34 إلى 37.

(2) وفي ما يلي بعض ما قاله **الخواجة نظام الملك** مبرّراً المصدر الإلهيّ الذي يستمدّ منه السلاطين حُكمهم وكذلك الديكتاتوريّة: «إنّ الله تعالى يقوم باختيار أحد ما من بين الخلق في كلّ عَصر أو زمان ليُلهمه فنون السلطان ويُزيّنه بأخلاق الملوك، ثمّ يُغلق في وجهه كلّ أبواب الفساد والفتنة والهرج والمرج، ويُدخل هيبته واحترامه وعظمته في قلوب الخلائق وأعينهم». نلاحظ في العبارات السالفة كيفيّة دَمج المصدر الإلهيّ مع الفطرة والطبيعة والتفوّق والسيادة معتبراً ذلك مصدر وأساس ظهور أيّ مِلك. راجع كتاب ***سِيَر الملوك***، *للخواجة نظام الملك*، ص 13.

الرّغم من اهتمامهما الوافر بآراء الناس والتشاور معهم وخاصّة في الحروب والشؤون الأخرى[1].

لقد أكّدت الآيات القرآنيّة في مواضع عديدة على طاعة الرسول الكريم (ص) وقرنتها بطاعة الله سبحانه، حيث يقول جلّ وعلا: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[2]، كما أنّ **الرّسول** الأعظم (ص) عيّن **الإمام علي** (ع) خليفة له من بعده في حديث (**غدير خُم**)، ولا شكّ في أنّ هذا التّنصيب إنّما يجسّد الامتثال لأمر الله سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾[3].

بيد أنّ الملاحظة الجديرة بالوقوف عندها هي أنّ المشروعيّة الإلهيّة في الفكر الإسلاميّ وفي حكومة **الرّسول** (ص) أو أمير المؤمنين (ع)، لم تكن يوماً وسيلة لإغماط الناس حقوقهم في التعبير عن الرأي، أو التقليل من أهميّة آرائهم، على العكس ممّا نلاحظه في الحكومات الديكتاتوريّة أو الحكومات المسيحيّة في الغرب التي تضع المشروعيّة الإلهيّة في مقابل آراء الشعب، وتضع الحكّام الذين اختارهم الله تعالى في مقابل الشعب. إلّا أنّ الله في الفكر الإسلاميّ لا يقف في الجهة المقابلة للشعب مطلقاً. أمّا النقطة التي سنناقشها في ما يخصّ شكل الحكومة الإسلاميّة فهي الانسجام والتوافق بين إرادة الشعب ومشيئة الله سبحانه في الحكومة الإسلاميّة.

في الحقيقة، على الرّغم من إمكانية توافر المشروعيّة الإلهيّة على عنصر إيجابيّ (إن صحّ التّعبير)، وأنّ الحكومة التي تكون موضع

---

(1) أنظر كتاب ***«نَهج الحقّ وكشف الصّدق»***، *للحسن بن يوسف المطهّر الحليّ*، ص *168*.

(2) سورة **النساء**: الآية 5.

(3) سورة **المائدة**: الآية 67.

تأييد الله سبحانه كحكومة **الرّسول** (ص) أو حكومة الإمام (ع)، تُعتبر أفضل أنواع الحكومات، إلّا أنّ هذا الموضوع لطالما أُسيئ استخدامه على مرّ التاريخ من قِبل الحكومات الجائرة والمستبدّة. وقد ورد في الدستور الإيراني الذي دُوّن بعد **الحركة الدستوريّة** المعروفة بـ «**المشروطة**» في بداية القرن الماضي، والذي تبنّى المَلَكيّة شكلاً لنظام الحكم، ما يلي: *المَلَكيّة هي وديعة الله التي أودعها*.....

وهذه الفكرة نفسها حاول **حزب (رستاخيز)**[1].

الترويج لها من خلال بياناته وهي أنّ الحكومة الشاهنشاهيّة (الملكية) ذات منشأ إلهي.

ومن الضروريّ التّنويه هنا بأنّ بعض هذه الحكومات سعت إلى استغلال بعض علماء الدّين والالتزام ببعض المظاهر الدينيّة لإحكام قبضتها على السلطة، وكانت تستخدم مقولة المشروعيّة الإلهيّة كوسيلة لتحقيق هدفها.

وقد أشار **الميرزا النائينيّ** بصراحة إلى مسألة استغلال الدّين في سبيل ترسيخ دعائم الحكم الاستبداديّ، وذلك في كتابه الشهير «**تنبيه الأمّة وتنزيه المِلّة**» الذي يُعتبر بمثابة النظريّة الخاصّة بالحركة الدستورية، حيث يستعرض أنواع الحكومات؛ ثمّ يقسّم الحكومة الاستبداديّة إلى نوعيْن اثنيْن، هما: **حكومة الاستبداد السياسيّ** وهي الحكومة التي يتزعّمها المستبدّون عموماً في المجتمعات المختلفة، **وحكومة الاستبداد الدينيّ**، ونَعني بذلك استغلال الدّين، وهي حكومة يقوم شخص أو عدّة أشخاص بفرض سلطتهم الجائرة على

---

(1) حزب رستاخيز (حزب النهضة) وهو الذي أنشأه شاه إيران السابق محمّد رضا بهلوي في عام 1975م. [المترجم].

المجتمع. ومن وجهة نظر **الميرزا النائينيّ** فإنّ النّوع الثاني يُمثّل أسوأ أنواع الحكومات على الإطلاق[1].

والنتيجة التي نخرج بها من هذا الكلام الموجز هي أنّه يمكن تفسير المشروعيّة الإلهيّة من جهة بأنّها الشكل المطلوب للمشروعيّة، ومن جهة ثانية أنّها الشكل غير المطلوب.

كما تحدّثنا سالفاً عن موضوع مصدر الحاكمية ومشروعيّة النظام الإسلاميّ، فإنّ إحدى الفرضيّات المتعلّقة بذلك كانت ما أشرنا إليها، أمّا الفرضيّات الأخرى فسوف نتطرّق إليها عند بحثنا في موضوع فكر **الإمام الخميني**.

النظريّة الرابعة هي نظريّة العقد الاجتماعيّ التي تحتلّ أهميّة كبيرة بعد نظريّة المشروعيّة الإلهيّة. وهي تمنح المشروعيّة لآراء الشعب والعقد الافتراضيّ أو الواقعيّ المبرم بين أفراد المجتمع. وتَتّضح معالم النظريّة المذكورة وحدودها من خلال الإيمان بنَوع من الحقّ الطبيعيّ الذي يمتلكه الإنسان. وقد اعتُبِرت بديلاً مناسباً للحكومات الدينيّة المستبدّة إبّان عصر النهضة الأوروبيّة والثورات السياسيّة التي قامت بعد القرن السادس عشر، وكانت مصدر إلهام للثورات الفكريّة في تلك الفترة. وقد أغناها **جان جاك روسو** (1712 ـ 1778م) المفكّر الفرنسي صاحب نظريّة «**العقد الاجتماعيّ**»، وعمل على تطويرها.

يشرح **روسو** حريّة الأفراد وتساوي البشر في الخلق معتبراً أن لا فضل لأحد على آخر (وهو ما يُشار إليه في الفكر الدينيّ بعبارة «لا ولاية لأحدٍ على أحد»)، وهو يرى أنّ القوة لا تنتج حقّ الحاكميّة

---

(1) الميرزا محمّد حسين النائينيّ، ***تنبيه الأمّة وتنزيه المِلّة***، ص *26 ـ 27*، وص *108 ـ 109*.

بأيّ شكل من الأشكال، ولا تُعتبر معياراً للمشروعيّة، ثمّ يقول:

«الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعتبر أساس السلطة المشروعة والحكومة الحقّة هي الاتّفاقيّات التي تُعقد بين الأفراد وبرضاهم»[1].

ويحتلّ الميثاق أو **العقد الاجتماعيّ** المذكور مكانة مميّزة للغاية من وجهة نظر **روسو** فهو الكفيل بمنح المشروعيّة المطلوبة لجميع الصلاحيّات اللازمة للحاكميّة؛ بل إنّه يُؤيّد التخلّص من بعض أفراد المجتمع واجتثاثهم من أجل الحفاظ على بنية ذلك المجتمع وبقائه بموجب العقد المذكور. وهو يُجيب على الإشكال الذي أورده **جون لوك** Locke[2] لدى سؤاله: كيف يحقّ للسلطة الحاكمة قتل الأفراد في الوقت الذي لا يجوز لهؤلاء الأفراد قتل أنفسهم؟ فيُجيب قائلاً:

«في الحقيقة، نرى كيف أنّ بعض الأفراد يلجأون إلى بعض المخاطرات للنجاة بأنفسهم!»[3]

بيد أنّ **روسو** لم يتطرّق إلى المشروعيّة الإلهيّة، ولم يُشِر إليها بأيّ شكل من الأشكال؛ لم يُشِر سوى إلى مصدرَيْ **العقد الاجتماعي** أعني التسلّط والقوة، إمّا لاعتقاده باستحالة وجود مثل تلك المشروعيّة، وهو ما يعتقده كذلك بعض المفكّرين المعاصرين من الشيعة في مقابل نظريّة التنصيب العامّ التي يُؤمن بها الفقهاء، وإمّا لأنّه (**روسو**) كان يُنكر أصلاً وجود مصدر للمشروعيّة في ما وراء الطبيعة، لأنّه كان

---

(1) جان جاك روسو، *العقد الاجتماعيّ*.

(2) جون لوك (1632 ـ 1704م): فيلسوف إنكليزيّ عُرِفَ بتَحرّره وآرائه التقدّمية. قال إنّ الاختيار هو مصدر كلّ معرفة. نَبَذَ مذهب الأفكار الفطريّة. له كتاب بعنوان *محاولة في الفهم البشريّ*. *[المترجم]*.

(3) المصدر السابق، ص 72.

يعتقد بوجود تضادّ بين الحقوق الفطريّة للإنسان وبين تحديد واجبات الحكومة ومهامّها من قِبَل قوّة في ما وراء الطبيعة.

النظريّة الخامسة (نظريّة المشروعيّة التقليديّة)، وهي تمثّل مصدراً آخر من المصادر القديمة للحاكميّة[1]. وبناءً على المشروعيّة التقليديّة، فإنّ الحاكم يستمدّ حقّ الحاكميّة من العرق أو الأسرة أو غير ذلك، إلّا أنّ هذه النظريّة فقدت الكثير من بريقها وأهميّتها في العصر الحاضر في خضمّ التغييرات التي طرأت على المجتمعات، وبذلك لم تَعُد نظريّة مقبولة، على الرّغم من بقاء الملكيّة في بعض دُول العالم الثالث.

النظريّة السادسة (النّظريّة الكاريسماتيّة charismatic)، وهي النظريّة التي تستحوذ في وقتنا الحالي على اهتمام الكثير من المفكّرين السياسيّين، إضافة إلى كونها نظريّة أثبتت فاعليّتها في العديد من المجالات. وتعني كلمة (*charisma*) ـ وهي من أصل يونانيّ ـ الموهبة. أمّا **ماكس فيبر** فيرى أنّ هذه الكلمة تشير إلى مجموعة الصّفات والجاذبيّة التي تجعل من الشخص «حاكماً» ومن الآخرين «مطيعين» له. وبإمكان صاحب الشخصية الكاريسماتيّة أن يكون خطيباً بارعاً، وثوريّاً قويّ العزيمة، ومصلِحاً عظيماً أو سياسيّاً بارزاً. وقد عرف العصر الحديث بعض الشخصيّات التي امتلكت هذه الصفات، من أمثال **هتلر** و**عبد النّاصر** و**كاسترو** فكانوا قادة مرموقين ومشهورين[2]. وحتى لو كان وصول هؤلاء إلى السلطة عن طريق الانقلابات أو استخدام القوّة أو العنف، إلّا أنّ العلاقة الروحيّة التي كانت تربطهم بشعبهم، وتربط شعبهم بهم هي التي كانت تُضفي

(1) ***جولة في الفكر السياسيّ في الإسلام المعاصر***، *ص 235.* .

(2) ***الموسوعة السياسيّة***، *بإشراف عبد الوهاب الكيّالي، ج5، ص 36.*

المشروعيّة على أوامرهم وتصرّفاتهم. وعموماً فإنّ قادة الثّورات كانوا شخصيّات تتوافر على صفة الكاريسميّة، ومعلوم أنّ أعلى أنواع الطاعة والانقياد تتحقّق من خلال المشروعيّة الكاريسميّة. بيد أنّ عمر هذا النّوع من المشروعيّة قصير وزائل، إذ لم يحظ به سوى حاكم أو اثنين، بل أحياناً يبدأ بعض الحكّام بفُقدان جاذبيّته أو مشروعيّته الكاريسميّة التي كان يتمتّع بها حتى أثناء فترة حكمه.

أساس المشروعيّة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

المشهور بين علماء الشيعة والمفكّرين الآخرين عموماً إيمانهم بأنّ مصدر المشروعيّة للحاكميّة الإسلاميّة هو الله، وهم ينظرون إلى جميع الحكومات التي تقوم على أساس الدّين بأنّها حكومات مرتبطة بالوحي الإلهيّ.

وقد تحدّث **الإمام الخمينيّ** عن المشروعيّة الإلهيّة في الفكر والعمل.

ففي كتابه ***«كشف الأسرار»*** الذي انتهى من تأليفه عام 1943م، والذي يُمثّل أجوبة على مختلف الشّبهات التي طرحها صاحب كتاب ***«اسرار هزار ساله»*** (أسرار ألف عام)، يقول الإمام:

«لا يحقّ لأحد الحكم سوى الله سبحانه، ولا يحقّ لأحد التشريع غيره تعالى. وبحكم العقل فإنّه لا بدّ لله جلّ وعلا من إقامة حكومة للناس ووضع القوانين لهم. لكنّ القوانين المذكورة هي نفسها قوانين الإسلام التي حدّدها الله سبحانه، وسوف نثبت في ما بعد بأنّ تلك القوانين هي قوانين ثابتة ودائمة»[1].

---

(1) الإمام الخُمينيّ، *كشف الأسرار*، ص *184*.

وقد صرّح الإمام في بحوثه التي ضمّها كتابه الشهير «**ولاية الفقيه**» والذي كتبه بعد ذلك باللغة الفارسيّة سنة 1968م، صرّح كذلك بالمصدر الإلهيّ المشار إليه. وفي ما يلي نَذكر بعضاً من عباراته حول ذلك:

«واتّباع الرّسول (ص) إنما هو أيضاً بحكم من الله حيث يقول تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] وحاكميّة الإسلام هي حاكمية الشريعة. وفي هذا النّمط تنحصر الحاكميّة بالله والشريعة ـ الذي هو أمر الله وحكمه ـ فشريعة الإسلام أو أمر الله له حاكميّة تامّة على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلاميّة. فالجميع بدءً من الرّسول الأكرم (ص) ومروراً بخلفائه وسائر النّاس تابعون للشريعة. إذا كان النّبي (ص) قد تولّى خلافة الله، فقد كان ذلك بأمر من الله الذي ألزم الرّسولَ الكريم (ص) وبعد ذلك أيضاً ألزمه بأن يقف من فوره وسط الصّحراء ليُبلّغ الناس أمر الخلافة»[2].

تبيّن العبارات المذكورة لزوم حصول القانون والجهة المنفّذة أو الحاكم على المشروعية من جانب الله سبحانه ربّ العالمين. ورغم أنّ العبارات الأخيرة في كلام الإمام أشارت إلى موضوع خلافة **النبيّ** (ص) وأمير المؤمنين (ع) إلّا أنّه ذكر في عبارة أخرى شموليّة هذا الحكم: **والحقيقة أنّ من يستحقّ أن يكون مطيعاً ومنفّذاً للأوامر هو نفسه الذي يستحقّ الولاية والحكومة، فاستحقاق الطاعة لا يكون إلّا على أساس الخلقة والإنعام والمَلَكيّة الحقيقيّة لأفراد البشر. من**

---

(1) الإمام الخُميني، **حكومت إسلامي** ***(الحكومة الإسلاميّة)***، ص *55*.

(2) المصدر السابق، ص 54.

هنا، فإنّ الله سبحانه ومن يُعيّنه هو الذي يمتلك الحكم المشروع على جميع البشر[1].

في السنوات التي تلت انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، وعلى الرّغم من تأكيده المستمر على ضرورة الاهتمام بآراء الشعب ومقترحاته في ما يتعلّق بالحكومة، أشار **الإمام الخميني** إلى الشرعيّة الإلهيّة سواء من خلال أعماله وتصرّفاته أم عبر تصريحاته التي أدلى بها آنذاك، كقوله:

«إذا لم تكن هناك مسألة ولاية الفقيه، فإنّ معنى ذلك هو وجود الطّاغوت؛ وإذا لم يكن ذلك بأمر من الله سبحانه ولم يكن تنصيب رئيس الجمهوريّة بإذن من الفقيه، فإنّ كلّ ذلك يُعتبر غير شرعيّ! وعندما يصبح الأمر غير شرعيّ، فإنّه يتحوّل إلى طاغوت... عندما يزول الطاغوت، حينئذٍ لا بدّ من تعيين أحدهم بأمر الله تبارك وتعالى»[2].

في كلامه أعلاه يُبيّن سماحة الإمام أنّ الشخص الذي يقوم الجميع بانتخابه بشكل مباشر لا يُعتبر حاكماً مشروعاً ما لم يكن ذلك بإذن من الوليّ الفقيه ومصادقته، وتصبح طاعة هؤلاء الذين انتخبوه (إذا لم يصادق الوليّ الفقيه) طاعة للطاغوت. وتبيّن هذه النقطة أنّ الشعب ليس هو المعيار الوحيد للمشروعيّة.

---

(1) يتطابق هذا الكلام تماماً مع المبادئ التي يُؤمن بها الفقهاء والمعروفة بـ (حَقّ الطاعة). نَقلاً عن حديث للسيد **محمود الهاشمي** في المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي الذي انعقدَ في طهران، **حكومت در اسلام (مجموعه مقالات سومين وچهارمين كنفرانس انديشه إسلامي)** «*الحكومة في الإسلام* (مجموعة مقالات *المؤتمر الثالث والرابع للفكر الإسلامي*)»، ص 299 و300.

(2) ***صحيفة النور***، ج9، ص 251.

وفي موضع آخر يعتبر الإمام أنّ جميع شؤون الحكومة وليس انتخاب رئيس الجمهوريّة فقط، تصبح حراماً وتجسيداً للطاغوت إذا لم تحصل على المشروعيّة من قبل الشرع[1].

وهكذا كان الأمر في سيرته العمليّة حيث في الحالات التي كانت تستلزم تنصيباً مهمّاً يترتّب عليه تصريف شؤون البلد، كان يشير إلى مبدأ التنصيب. وفي ما يلي بعض ممّا أشار إليه:

«بموجب الحقّ الشرعيّ وعلى أساس رأي الأغلبيّة الساحقة للشعب الإيراني، تمّ تعيين مجلس باسم مجلس الثورة»[2].

وفي ما يتعلّق بقرار تعيين المهندس **مهدي بازركان** لمنصب رئاسة الوزراء، قام الإمام بِحثّ الناس وتشجيعهم على طاعته، قائلاً:

«لقد قمتُ بتعيينه حاكماً (عليكم) بموجب الولاية التي فوّضني إيّاها الشّرع المقدّس. فطاعته إذن واجبة، هذه ليست حكومة عاديّة، إنّها حكومة شرعيّة، ومعارضة هذه الحكومة أو مخالفتها تعني معارضة الشّرع»[3].

وبالمعنى نفسه تحّدث عند تعيين الشهيد **محمّد علي رجائي** رئيساً للجمهوريّة[4].

وفي مقابل ما سلف في إثبات المشروعية الإلهيّة، كان **الإمام الخمينيّ** يؤكّد في العديد من المناسبات على ضرورة احترام آراء الشعب، وعدم جواز فرض ما لا يرغبون به، بل وصرّح مراراً بأنّ

---

(1) المصدر السابق، ج17، ص 103.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 207.

(3) المصدر السابق، ج5، ص 31.

(4) المصدر السابق، ج15، ص 76.

شرعيّة النّظام إنّما هي نابعة من آراء الناس، كقوله:

«إنّنا لا نَنوي فرض شيء على شعبنا، فالإسلام لا يسمح لنا بإنشاء نظام ديكتاتوريّ. إنّنا تبع لآراء الناس، أيّاً كان رأي الشعب فسنحترمه ونتّبعه، لم يُجِز الله لنا ولا رسوله الكريم فرض شيء على شعبنا»[1].

ثمّ يبيّن سماحته المعايير والأُسس التي تقوم عليها الحكومة الإسلاميّة، مشيراً إلى أهمّها بالقول:

«أن تكون مستندة إلى آراء الشعب، بحيث يُساهم جميع أفراد الشعب في انتخاب الشّخص أو الأشخاص الذين ستناط بهم المسؤوليّة. ويجب على المسؤولين في هذه الحكومة التشاور مع ممثّلي الشعب عند اتّخاذ القرارات، فلا ينفردوا باتّخاذها من دون الرجوع إلى ممثّلي الشعب واستحصال موافقتهم»[2].

يتّضح من كلام الإمام في الفقرتين أعلاه وفي المناسبات الأخرى التي صرّح فيها بضرورة الاهتمام بآراء الشعب، يتّضح أنّ المشروعيّة الإلهيّة من وجهة نظر الإمام لا تعني سوطاً لقمع إرادة الشعب وذريعة لإقامة الحكم الديكتاتوريّ.

لذلك فإنّ قيام البعض بتفسير الحكم الإلهيّ على أنّه يُمثّل تجاهل آراء الشعب بشكل مطلق، واتّخاذ تاريخ الحكومات المسيحيّة خلال القرون الوسطى كنموذج للحكم الإلهيّ والمشروعيّة، أمرٌ بعيد كل البُعد عن مقاييس العدل والإنصاف، ناهيك عن أنّه يُعبّر عن عدم اهتمام أو جهل بحقيقة الحكومة الإسلاميّة[3].

---

(1) المصدر السابق، ج10، ص 181.

(2) المصدر السابق، ج4، من ص 212 إلى 216.

(3) جاء في *الموسوعة السياسيّة*، مادّة (ثيوقراطيّة) ما يلي: «نظام يستند إلى أفكار =

لكن الشيء الأقرب إلى الصواب هو أنّ ما تدّعيه الحكومات المسيحيّة وبعض الحكومات المستبدّة في ما يتعلّق بنَيْل المشروعيّة من جانب الله إنّما هو زور وبهتان، ذلك أنّ الحكم الذي يتعارض مع آراء الجماهير ويقوم على أساس إخضاعها بالقوّة لا يمكن أن تكون له أيّة علاقة أصلاً بربّ ذلك الشعب، أو أن يكون مفوّضاً من جانب «إله العالمين»، فأيّ إله يُجيز لأحد ظلم عباده ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ ۝٤٦﴾[1] وهو الذي خلقهم أحراراً وفطرهم على شاكلته ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[2]، حاشا له أن يسمح باستعباد خلقه أو ظلمهم بحجّة الامتثال لأوامره، ولا يمكن لمثل هذا الحاكم أن يكون مفوّضاً من قِبل الله سبحانه. هذه النقطة توضّح كلام الإمام الذي سبق في نفي القهر والقوّة والديكتاتوريّة، عندما قال:

> **«لا يحقّ لنا أبداً ذلك، لم يجز الله لنا ولا رسوله الكريم فرض شيء على شعبنا»**[3].

ويبدو أنّه من اللّائق، بل والمشَرِّف أيضاً الدّفاع عن الفكر الإسلاميّ من خلال التّصدي بشجاعة، وبيان مواضع الضعف والخطأ، وتقديم التوضيحات الدّقيقة لرؤى سماحة الإمام، بدلاً من الخوف من الاتّهامات الواهية وتصوّرات الآخرين المبنيّة على سوء فهم للنظريّات الإسلاميّة.

= *دينيّة مسيحيّة ويهوديّة، وتعني الحكم بموجب الحقّ الإلهيّ!، وقد ظهر هذا النظام في العصور الوسطى في أوروبا على هيئة الدول الدينيّة التي تميّزت بالتعصّب الديني وكبت الحريّات السياسيّة والاجتماعيّة، ونتج من ذلك مجتمعات متخلّفة مستبدّة سُمّيت بالعصور المظلمة». الجزء 1، ص 928.*

(1) سورة **فُصّلت**: الآية 46.

(2) سورة **السّجدة**: الآية 9.

(3) الإمام الخميني، ***صحيفة النور***، ج10، ص 181.

إنّ مفهوم المشروعيّة الإلهيّة مبنيّ على الفكر الكلاميّ القائل بإيمان الإنسان بأنّ وراء العلم والحقّ اللذيْن يمتلكهما كلّ فرد في المجتمع، يوجد مصدر عالِم وفيّاض وذو حقّ، يملك من العلم والإحاطة بصلاح الإنسان وخيره أكثر ممّا يمتلكه ذلك الإنسان ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ ۝٢٠﴾[1]، إضافة إلى أنّ حقّ ذلك العالِم الفيّاض على الإنسان يفوق حق الإنسان على نفسه ﴿وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢﴾[2].

وليس ذلك العالِم الأولى بنفس الإنسان سوى خالق الإنسان وهو الله سبحانه، وهو الذي خلق الخَلق برحمته ﴿ٱللَّهُ لَطِيفُۢ بِعِبَادِهِۦ﴾[3] ويرعاه بعين رحمته في هذه النّشأة، وأعانه بحكمته من أجل كماله، وهو الذي يُعينه على وعورة الطريق وموانع الدّرب الموصِل إلى الكمال ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ۝١٠﴾[4]. وعلى الرّغم من أنّه سبحانه هو الذي ألهم الإنسانَ الخير والشرّ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[5] إلّا أنّ ذلك لا يعني استغناء الإنسان عن الله بالعقل الباطن، إذ إنّ الله تعالى هو الذي يهدي تلك القوى الفطريّة بواسطة الرّسول إلى الكمال المطلوب ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝١٥﴾[6].

وفي ضوء ما تقدّم، يمكننا توضيح إرسال الشريعة وتعيين من يقوم بتطبيقها، والشيء المسلّم به لدى الشيعة هو أنّ الأئمّة

---

(1) سورة **البروج**: الآية 20.

(2) سورة **التّحريم**: الآية 2.

(3) سورة **الشورى**: الآية 19.

(4) سورة **النّور**: الآية 10.

(5) سورة **الشّمس**: الآيتيْن الشريفتيْن 7 و8.

(6) سورة **فاطر**: الآية 15.

المعصومين (ع) جميعهم معَيَّنون من قِبَل الله سبحانه، ولا يتعارض هذا الأمر مع مسألة احترام حقوق الناس.

إذا كانت حقوق النّاس محترمة وحريّاتهم ورغباتهم مصانة وتستحقّ الرّعاية والتّقدير، فذلك إنّما يتحقّق عندما لا يتعلّق الأمر بحقّ أسمى أو إرادة أعلى، فيُقاس ذلك على مستوى المجتمع الإنسانيّ، وأمّا الحقّ الإلهيّ وإرادة الله الحكيم واللّطيف العالِم بفطرة الإنسان (الذي خلقه بيديه) ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[1] والعارِف بمصلحته، فليس يُنازَع أو يُقاس به.

وبعبارة أخرى، إنّ حقّ الناس يكون موازياً لحقّ الله سبحانه، عندما يتعلّق الأمر ببيان الحكم والشريعة أو تنصيب الحاكم، لا يمكن لشرعيّة الحكومة أن تتّخذ وجهاً أو منحى آخر.

بالنسبة إلى سياسات نظام **الشاه** في سنة 1962م المتمثّلة في تصويب حكم الشعب، والتمسّك بآرائه، والتذرّع بهذا الأمر لكسب المشروعية لحكمه ومشاريعه، يقول **الإمام الخميني**:

«لا قيمة أصلاً للإستفتاء والتأييد الشّعبيّيْن في مقابل الإسلام»[2].

أمّا السؤال المهمّ المطروح هنا، فهو: من أين تأتي مشروعيّة الحكّام في زمن الغيبة حيث لم يَقم الدّين بتنصيب شخص معيّن بل اكتفى بذكر مجموعة من مواصفات الحاكم، ولم يستخدم الله سبحانه حقّه في تعيين الحاكم، وأبقى هذا الأمر مبهماً لدلائل وأسباب غير معروفة؟

(1) إشارة إلى الآية ﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾. سورة صَ: الآية 75.

(2) الإمام الخميني، *صحيفة النور*، ج*1*، ص *23*.

لقد أجاب عموم الفقهاء القائلين بالنيابة العامّة لوليّ الأمر إزاء المعصوم، أو حتى الذين قالوا بجواز تصرّف الفقيه في بعض الأمور مثل إقامة الحدود وصلاة الجُمعة وغير ذلك، أجابوا عن السؤال المذكور بقولهم بكفاية بسط يد الحاكم وتقدّمه على غيره.

وقد كتب **الإمام الخمينيّ** في كتابه «***تحرير الوسيلة***» وهو رسالة في الفتاوى، يقول:

> **«صلاحية التصدّي للشؤون السياسيّة حصر على الإمام المعصوم ومن يعيّنهم، وفي عصر غيبة الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه الشّريف) فإنّ نوابه العامين وهم الفقهاء الجامعون لشروط الفتوى والقضاء يقومون مقامه فى تنفيذ السياسات إلا الجهاد الابتدائي، وهو واجب كفائي في حال كانت يدهم مبسوطة ولا خشية عليهم من الحكّام (طبعاً ما تيسّر لهم ذلك)»**[1].

يُستشفّ من الكلام أعلاه أنّه لا بدّ للفقيه من الإمساك بزمام الولاية إذا استطاع بسط يده وكان كلامه نافذاً في المجتمع ـ وإن عن طريق القوة لأفراد أشدّاء. لكنّ البعض احتجّ على ذلك باحتمال حصول تضادّ بين حاكميْن، فاستندوا إلى مقولة (الفَضل لمن تقدّم) لحلّ ذلك التضادّ.

مهما يكن من أمر، يبدو أنّ سماحة الإمام لم يعتبر هذا النوع من بسط اليد معياراً للحاكميّة على الأقلّ خلال فترة الانتفاضة وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة، وبدلاً من ذلك كان يستمدّ العون من آراء الشعب لتحقيق بسط يد الفقيه.

---

(1) *الإمام الخُمينيّ، **تحرير الوسيلة**، ج1، باب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ص 443.*

وقد ذكرنا في ما مضى أن سماحته كان يُشير مضافاً إلى الحقّ الشرعيّ، إلى الأغلبيّة من الشعب أو آراء الأغلبيّة الساحقة منه، وذلك عند إصداره الأحكام التي أشرنا إليها في السطور السابقة، ولم يُجِز مخالفة آراء الشعب إطلاقاً.

من هنا يتسنّى لنا تفسير بسط اليد بالمفهوم الخاصّ أو ربّما المتَبادر إلى الذهن، ونَعني بذلك الفقيه الذي يميل إليه عموم الشعب أو غالبيّته والذي اختاروه حاكماً لهم.

ولا ريب في أنّ التّفسير الذي قدّمه الإمام حول أهدافه الخاصّة بشأن الحكومة المستقبلية **لإيران** (بعد سقوط **الشاه**) يعتبر خير دليل على ما قلناه. فقد أجاب سماحة الإمام عن السؤال الذي طرحه عليه المراسل الصحفيّ الفرنسيّ، قائلاً:

«إنّ الجمهوريّة التي نرغب بها هي نفسها الموجودة بهذا الإسم في كلّ مكان؛ بيد أنّ هذه الجمهوريّة تستند إلى دستور واحد وهو دستور الإسلام. فعندما نقول «الجمهوريّة الإسلاميّة» نعني بذلك أنّ ظروف الانتخابات والأحكام التي ستُطبَّق في إيران تستند جميعها إلى الإسلام. لكنّ الخيار هو للشعب، أمّا شكل الجمهوريّة فهو نفسه المطروح في العالم»[1].

في الختام، يمكن القول: إنّه على الرّغم من تأكيد سماحة الإمام في مناسبات عدّة على حق الشعب في الحكم، وأنّ ظواهر بعض عباراته تشير إلى اعتباره الشعب مصدراً للمشروعيّة، إلّا أنّه، وفي ضوء التوضيح الدقيق الذي قدّمه في كتبه الفقهيّة حول مصدر

---

(1) الإمام الخميني، *صحيفة النور*، ج3، ص 145.

المشروعيّة لوليّ الأمر، يرى أنّ دور الشعب فاعل وحيويّ؛ بمعنى أنّه على الرّغم من امتلاك الحكومة للمشروعيّة الإلهيّة إلّا أنّها مشروعيّة مقترنة بقبول الشعب، أي أنّ الشعب الذي يتّبع وليّ الأمر هو الذي يُهيّئ الأرضيّة لتحقيق الحاكميّة الإسلاميّة. ولهذا، أطلقنا على هذا المبحث عنوان «**المشروعيّة الدينيّة والمقبولية الشعبية**» وسنبحث في القسم التالي شكل الحكومة الإسلامية.

ج - شكل الحكومة الإسلاميّة

بعدما أن ناقشنا مصدر مشروعيّة الحكومة من وجهة نظر **الإمام الخمينيّ**، أصبح من المناسب الآن الخوض في موضوع شكل الحكومة الإسلاميّة وذلك لملازمة هذا الشكل لمصدر مشروعيّتها. بعبارة أخرى، إنّ بعض أشكال الحكم الشائعة لا تنسجم إلّا مع مبدأ واحد أو مجموعة من المبادئ الخاصّة بالمشروعيّة، وعلى هذا فإنّ الإذعان لمبدأ واحد من المبادئ المذكورة سيؤدّي إلى منهجيّة نسبية للنظريّة الخاصّة بشكل الحكومة.

والمقصود بشكل الحكومة هو «العناصر الأساسيّة والأصليّة المؤلفة لنظام إدارة الحكومة للمجتمع». وتتمايز الحكومات المتعدّدة الموجودة في العالم في الوقت الحاضر عن بعضها البعض بسبب أشكالها المختلفة وأنماطها المتنوّعة. على سبيل المثال، يمكننا العثور على أشكال متعدّدة من الحكومات الجمهوريّة، كالجمهوريّة الديمقراطيّة والشيوعيّة والفاشيّة وغيرها.

هذا، وقد خضع موضوع شكل الحكومة الإسلاميّة ومنذ القرون الأولى، إلى الكثير من البحث والدّراسة؛ فمن الناحية التاريخيّة، تبدو أشكال الحكومة الإسلاميّة واضحة إلى حدّ ما، ونَقصد بذلك الحكومات التي كانت تدّعي قيامها على أساس الإسلام وأنّها تستند

إلى الفكر الدينيّ. فعلى سبيل المثال، كان شكل الحكومة في عصر الخلفاء الأوائل متّكئاً على «نظام الخلافة» ومستنداً إلى مشورة أهل الحلّ والعقد. أمّا حكومة **معاوية** وما تبعها من حكومات **بني أميّة وبني العبّاس** فكانت مبنيّة على ما يُسمّى بولاية العهد، وظلّت الحكومات الإسلاميّة في غالبيّتها إلى عهد قريب حكومات مَلَكيّة أو جمهوريّة.

ولكن هل يمتلك الإسلام، من الناحية النظريّة، شكلاً معيّناً وخاصّاً من الحكومة؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي مواصفات ذلك الشكل الحكوميّ وما هي مميّزاته؟ ثمّ ما هو وجه الشّبه بين شكل الحكومة في الإسلام وبين أشكال الحكومة الأخرى؟

ما زالت هذه الأسئلة وغيرها يشوبها الشكّ والغموض. وقد حاول المفكّرون المسلمون في القرنيْن الماضييْن تقديم عدد من الإجابات على تلك الأسئلة، فطرح كلّ منهم نظريته الخاصة في هذا المجال.

عندما كانت أهداف الثورة الإسلاميّة تتردّد على لسان قائدها في الأيام الأخيرة التي سبقت سقوط نظام **الشاه** الديكتاتوريّ، كانت «الحكومة الإسلاميّة» أهمّ تلك الأهداف، إلى جانب الهَدفيْن الآخريْن «الاستقلال» و«الحرّية». وفي ضوء الغموض المذكور، لم يكن لدى المراقبين للأحداث في **إيران** مفهوم واضح وصحيح للحكومة الإسلاميّة، لذلك فإنّ أهمّ سؤال كان يطرحه مراسلو الأخبار الذين كانوا يتوافدون على محلّ إقامة **الإمام الخمينيّ** في ضاحية **(نوفل لوشاتو)** الباريسية لتغطية أخبار الثورة هو: ما هو شكل وطبيعة الحكومة الإسلاميّة، ومطالبتهم بتوضيحات أكثر بشأنها. بالإضافة إلى أسئلة عديدة من قبيل: هل سيكون شكل الحكومة الإسلاميّة القادمة شبيهاً بالحكومة القائمة في **المملكة العربية**

السعوديّة؟ هل ستكون الحكومة الإسلاميّة حكومة ديمقراطيّة؟ هل تُعتبر الميّزة الأساسيّة لحكومتكم هي تطبيق أحكام الإسلام ـ وخاصّة منها الأحكام الجزائيّة؟ هل يمكن اعتبار حكومتكم حكومة دُستوريّة؟ لاحظ أنّ جميع تلك الأسئلة المطروحة تشير إلى الغموض الذي كان يكتنف أذهان أولئك المراسلين حول شكل الحكومة الإسلاميّة.

على الرّغم من أنّ تغيير عبارة «حكومة إسلاميّة» إلى «جمهوريّة إسلاميّة» في تصريحات الإمام وشعارات الشعب، كان ينطوي على مفهوم «شعبيّة» النظام الإسلاميّ، إلّا أنّ عبارة «الجمهوريّة الإسلاميّة» مع ذلك لم تتمكّن من تقديم شكل خاصّ أو معيّن للحاكميّة، بل تركت الباب مفتوحاً أمام المحلّلين لإجراء مقارنة بينها وبين الأنظمة الأخرى الموجودة.

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، وإرساء أركان الجمهوريّة الإسلاميّة، وتدوين دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، توضّحت معالم نموذج هذه الجمهوريّة وأصبح بالإمكان مقارنته مع الأشكال الأخرى. ومع هذا ظلّت مسألة تقديم صورة واضحة ومقبولة لهذا النموذج بعيدة المنال.

في خضمّ هذا الغموض، راح كلّ من المؤيّدين للنظام الإسلاميّ والمعارضين له يُقدّمون تحليلاتهم الخاصة عن شكل الجمهوريّة الإسلاميّة والحاكميّة الإسلاميّة. فقال بعضهم إنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في الأساس ليس «إسلاميّاً»، وإنّ الحكومة الإسلاميّة غير مضطرّة إلى اتّباع مبدأ «ولاية الفقيه». فيما حاول البعض الآخر ـ ومعظمهم من الموالين للثورة ـ مطابقة الحكومة الإسلاميّة في ظرف زمنيّ خاصّ، مع أحد أنماط الديمقراطيّة، في حين اعتبر آخرون النّظام الإسلاميّ من خلال تحليلاتهم شكلاً من أشكال النّظم «الفاشيّة» أو «الأرستوقراطيّة» أو حتى «الدّيكتاتوريّة»، ممهّدين الطريق

للهجوم على النّظام الإسلاميّ. أمّا اعتبار النّظام الإسلاميّ نظاماً مزيجاً فكان نتيجة بحوث ودعوات فريق آخر، وذلك سعياً منه للتأكيد على عدم تطابق النّظام الإسلاميّ مع أيّ الأنظمة المتعارف عليها.

وقد طرح رئيس الوزراء في الحكومة الإيرانيّة المؤقّتة **مهدي بازركان** بعد استقالته من منصبه، تحليله حول النّظام الإسلاميّ وعن تصوّره لشكل النّظام بقوله:

«إذا أردنا أن نختار اسماً لنظام فاتح وحاكم، يكون مزيجاً من الديمقراطيّة والإرشاديّة الإماميّة في آنٍ معاً، فليس أنسب من أن نسميّه بنظام ولاية الفقيه»[1].

وفي استعراضه لأهمّ خصائص الأنظمة السياسيّة ومواصفاتها، اعتبر **بازركان** أنّ النّظام الإسلاميّ يقع في موازاة الأنظمة **الديمقراطيّة والثيوقراطيّة**[2] **الفاشيّة والحكومة الدينيّة** الحقيقيّة[3].

ولسنا هنا بصدد تأييد أو تفنيد ما قيل، بل المهمّ هو أن نلاحظ وجود تصوّرات مختلفة واجتهادات عامّة للوصول إلى شاطئ الأمان في هذا البحر الواسع.

من هنا، يتطلّب الحكم بواقعيّة إلقاء نظرة على بُنى الأنظمة

---

(1) مهدي بازركان، **انقلاب إيران در دو حركت *(الثورة الإيرانيّة في مسارين)*** *ص 202.*

(2) نظام يستند إلى أفكار دينيّة مسيحيّة ويهوديّة، وتعني الحكم بموجب الحقّ الإلهي. وقد ظهر هذا النظام في العصور الوسطى في أوروبا على هيئة الدول الدينية التي تميّزت بالتعصّب الديني وكبت الحرّيات السياسيّة والاجتماعيّة، ونتج من ذلك مجتمعات متخلّفة مستبدّة سُمّيت بالعصور المظلمة. ***(الموسوعة السياسيّة***، *بإشراف عبد الوهاب الكيّالي، ج5، ص 36). [المترجم].*

(3) بازركان، المصدر السابق، ص 202 فما بعد.

المعروفة المشابهة للنّظام الإسلاميّ، ذلك لأنّنا إذا قمنا باستعراض الخصائص والمواصفات المتعلّقة بكلّ واحد من تلك الأنظمة، عندئذٍ سيكون التطابق أو عدمه أسهل وأدقّ.

شكل الحكومة: المفهوم والخلفيّة التاريخيّة

ذكرنا في ما مضى أنّ شكل الحكومة يعني الخصائص الأصليّة والأساسيّة التي تميّز أيّ نظام حكوميّ عن بقيّة الأنظمة الأخرى، وهي خصائص تُعبّر عن هويّة تلك الحكومة. وإذا عدنا إلى الوراء قروناً عديدة فمن الطبيعيّ أن نلاحظ أنّ ما كانت تسمّى بالأشكال الحكوميّة لم تكن سوى أشكال محدودة المعالم. وكان من السّهل تبيين أوجه التمايز لأيّة حكومة عن الحكومات المشابهة أو المغايرة لها الموجودة بالفعل أو على الأقلّ الممكن تصوّرها، وذلك بالنّظر إلى بساطة الأشكال الحكوميّة، وقلّة التّعقيدات التي كانت تمتاز بها آنذاك. ولهذا، فعندما نستعرض أشكال الحكومة من وجهة نظر المفكّرين السياسيّين في القرون الأولى لولادة **السيد المسيح** (ع) أو في الفترة التي سبقتها، نرى أنّ عدد الأشكال الحكوميّة التي كانت موجودة لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة.

لقد قدّم **افلاطون** تصوّرات ونظريّات مختلفة عن شكل الحكومة، اقترنت جميعها بإلغاء المَلَكيّة أو الأُسرة، إلّا أنّه قام بتعديلها في ما بعد، وانتهى إلى نتيجة مفادها أنّ جميع أشكال الحكومات (الافتراضيّة) تنتهي إلى أحد شكليْن اثنيْن لا ثالث لهما، فإمّا أن تنطلق السلطة من الطبقة العليا إلى الطبقة الدّنيا، وإمّا العكس، حيث سمّى الأولى بالمَلَكيّة، والثانية بالديمقراطيّة[1].

---

(1) گايتانا موسكا، *تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم.*

ومن وجهة نظر **افلاطون** فإنّ ما يُوضّح شكل الحكومة يُساوي إلى حدّ ما الشيء الذي يصبح مصدر مشروعيّة ذلك النّظام. فإذا قمنا بتحليل مفهوم الطبقة العليا فسنجد أنّه يُشير بشكل أو بآخر إلى أحد أنواع المشروعيّة الإلهيّة.

ولم يخرج **أرسطو** عن المفهوم الذي طرحه أُستاذه في ما يتعلّق بشكل الحكومة، لكنّه في مجال استعراض أشكال الحكم، طرح ستة أقسام، وهي في حقيقة الأمر أشكال أكثر تعقيداً.

فهو يقول بأنّ شكل الحكم لا يتعدّى أن يكون أحد الأنواع الستّة التالية:

- الحكم الملَكيّ (*monarchy*): نمط من الحكومة الملكيّة يكون الملك فيه عادلاً.
- الحكم الاستبداديّ «أو حكومة الطّغيان» (*tyranny*): نمط من الحكومة الملكيّة يكون الملك فيها مستبدّاً.
- الحكم الأرستوقراطيّ (*aristocracy*): حكم طبقة الأشراف والأعيان (أو النّبلاء).
- الحكم الأوليغاركيّ (*oligarchy*): حكم طبقة الأشراف الفاسدة[1].
- الحكم الجُمهوريّ: حكم الطبقة المتوسطة الفاضلة والعادلة.
- الحكم الديمقراطيّ (*democracy*): حكم الطبقة المتوسطة الدّنيا والفقيرة[2].

---

(1) حكومة تُهيمن عليها جماعة صغيرة همّها الاستغلال وتحقيق المصالح الشخصية. [المترجم].

(2) بهاء الدّين پازارگاد، **تاريخ فلسفه سياسي *(تاريخ الفلسفة السياسية)***، ج*1*، ص *134* ـ *ملخّص*.

مع مرور الزّمن، تشعّب كلّ شكل من الأشكال المذكورة إلى فروع وأقسام أخرى، حتى اتّصفَ كلّ نوع بخصائص واضحة ميّزته عن بقيّة الأشكال، على الرّغم من اشتراكها جميعاً في المفهوم العامّ. ونتج من البعض الآخر حكومات جمعت فيها صفات الأنظمة السابقة كلّها أو أنّها فقدتها كلّها، فكان لزاماً إطلاق اسم جديد على الأشكال المستحدثة.

وفي بحثه لأنواع الحكومات أيّد **جان جاك روسو** الأنواع الثلاثة للحكم **المَلَكيّة والأرستوقراطيّة والديمقراطيّة** ـ وهي الحكومات التي أشار إليها **أرسطو** ـ لكنّه تحدّث عن نوع رابع من الحكم أوسع نطاقاً من الحكومات الأخرى، وأطلق عليه اسم **الحكومة المركّبة**، ويقصد بذلك أنّها مزيج من الأشكال الحكوميّة الثلاثة المذكورة سابقاً[1].

وكتب أحد المؤلّفين المعاصرين حول ذلك قائلاً:

«ففي الوقت الحاضر مثلاً لم تَعُد الديمقراطيّة تمثّل شكلاً آخر معيّناً من الحكومة بل اتّخذت لنفسها في بعض الأقطار مفهوماً متميّزاً عمّا هو موجود في أماكن أخرى من العالم. فالديمقراطيّة التي نشهدها في الدّول الرأسماليّة تمتلك مفهوماً مغايراً ومنفصلاً بالمقارنة مع ما ظهر خلال الأيام الأخيرة للثورة الفرنسيّة، وهو مفهوم أقرب إلى الأرستوقراطيّة منه إلى الديمقراطيّة. ويُسمّي روبرت دول هذا النوع من الديمقراطيّة بـ(ديمقراطيّة الخبراء) التي تختلف نوعاً ما عن النّظام الديكتاتوريّ»[2].

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 773.

(2) وليام آينشتاين، أدوين فالكمان، ***المذاهب السياسية المعاصرة***.

وبالنّظر إلى ما قيل حتى الآن، يمكننا التوصّل إلى نقطتيْن أساسيّتيْن، هما:

أوّلاً: ليس من الضروريّ أن يكون النّظام مطابقاً لشكل معيّن من الأشكال الشائعة للحكومة، أو تقييد نفسه بالأشكال الافتراضيّة المقترحة من قِبل المفكّرين السياسيّين، بل يمكن لأداء النّظام أن يُمثّل شكلاً آخر من أشكال الحكم بالنسبة إلى المنظّرين، شكلاً جديداً يشتمل على نقاط إيجابيّة أو سلبيّة تمكّنه من الاحتفاظ باسمه الذي اختاره أو اختيار اسم جديد له. من هنا، وقبل الخوض في كيفية المقارنة بين نظاميْن حكوميّيْن وخصائص كلّ منهما، فإنّه لا يجوز أن ننسب نقاط الضّعف أو القوّة لأيّ منهما إلى النظام الآخر.

ثانياً: إنّ عدم خوض أيّ نظام حكوميّ قديم في الأسئلة المختلفة المطروحة اليوم نتيجة للتقدّم العلميّ والتّعقيدات الحاصلة في العلاقات، لا يعني عدم توافر النظام السابق على تنظيم وشكل معيّن، بل يعبّر عن قِدمه تاريخياً. على سبيل المثال، فإنّ ما طرحه **افلاطون** حول الحكم من الأعلى يُمثّل في الواقع شكلاً معيّناً ونوعاً من أنواع الأنظمة التي كانت موضع اهتمامه، على الرّغم من أنّ الشكل المذكور أصبح في الوقت الحاضر يشتمل على طيف واسع من الأشكال المتفرّعة والأنواع المختلفة من الحكومات الأكثر تعقيداً وذات الأنظمة المتعدّدة، وهي جميعاً تندرج ضمن الحكومات من الأعلى إلى الأسفل.

وهنا تتجلّى لنا نقطة أخرى تستحقّ الوقوف عندها، وذلك بعد الإجابة عن السؤال القائل: هل قدّم الإسلام شكلاً خاصّاً أو معيّناً من الحكومة أم لا؟

شكل الحكومة الإسلاميّة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

خلال سيرته الفكريّة والسياسيّة لم يتطرّق **الإمام الخمينيّ** إلى موضوع شكل الحكومة الإسلاميّة إلّا في فترات معيّنة. وفي ضوء الظروف الزّمانيّة والمكانيّة، قد تبدو مواقفه غير المنسجمة ظاهرياً مبرّرة إلى حدّ بعيد، وقد أشار سماحته إلى تلك المواقف بالترتيب في كتابه الموسوم بـ«*كشف الأسرار*» في معرض ردّه على الشّبهات التي كانت تصف التشيّع ورجال الدّين بالفوضى والمعارضة للحكومة. بعد ذلك وبالتحديد خلال السنوات الأولى للنّهضة التي سُميت بـ (فترة الصّرخة)، قام، إلى حدّ ما، برفض شكل الحكومة الحاليّة وتبيين بعض خصائص الحكومة الإسلاميّة، ثمّ بدأ بعد ذلك بتناول موضوع ولاية الفقيه في «*كتاب البيع*». وفي الفترة التي تلت ذلك أخذ يشير بشكل أدقّ إلى مواصفات الحكومة الإسلاميّة، ومقارنتها مع الأنظمة الأخرى المشابهة أثناء إجابته عن أسئلة الصحافيّين الأجانب قبل وبعد أشهر من انتصار الثورة الإسلاميّة، حتى تمّت في نهاية المطاف المصادقة على شكل الحكومة المطروح في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. وبطبيعة الحال، يمكن استيعاب الصيغة النهائيّة لنظريّته عبر تصريحاته في فترة ما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة وكذلك نظريّاته في السنة الأخيرة أو السنتيْن الأخيرتيْن من حياته.

وأمّا ما يتعلّق بالسؤال الذي طُرِح في بداية هذا البحث، فقد أجاب سماحة الإمام عنه بطرق متعدّدة ومتفاوتة، أكّد في بعضها على امتلاك الحكومة في الإسلام شكلاً ونظريّة، في حين أنكر ذلك في إجابات أخرى.

نبدأ أولاً بالعبارات التالية التي تُثبت وجود نظريّة خاصّة بالحكومة الإسلاميّة:

«يمتلك الإسلام نظاماً اجتماعيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً خاصّاً به، ولديه الكثير من التشريعات والقوانين التي تشمل جميع الأبعاد والشؤون الحياتيّة الفرديّة والاجتماعيّة، وهو لا يقبل بغيرها كضمان لسعادة المجتمع»[1].

يحسن الإشارة هنا إلى أنّ سماحة الإمام قال هذا الكلام جواباً على سؤال طرحه عليه مراسل صحيفة الـ «**تايمز**» اللندنية، وكما هو واضح فإنّ سماحته لم يتطرّق إلى نوع «النّظام الخاصّ»، ولم يُشر إلى خصائص ذلك النّظام، والتوضيح الوحيد الذي قدّمه يتعلّق بشموليّة الأحكام الإسلاميّة في مجال العبادات والسياسات. ومعنى ذلك أنّ الإسلام قد تطرّق في الواقع إلى الأحكام الاجتماعيّة والسياسيّة معاً، لكنّ ذلك لا يعني بالضرورة وجود شكل حكوميّ معيّن للإسلام. ومهما يكن من أمر، فإنّ الشيء الذي بإمكانه إزالة الغموض عن نوع النّظام الدينيّ الخاصّ في هذا الحديث هو جواب سماحته عن سؤال آخر للمراسل نفسه سأله بصراحة قائلاً: ما هو نَوع الحكومة التي ترغبون بإقامتها في **إيران**؟ فأجاب الإمام قائلاً:

«لقد طرحنا نموذج الجمهوريّة الإسلاميّة وأيّدها الشعب وصوّت عليها من خلال المسيرات التي قام بها. إنّها حكومة تستند إلى رأي الشعب والقواعد والمعايير الإسلاميّة»[2].

إلّا أنّ هذا الكلام الذي أدلى به الإمام لا يروي الظّمأ كسابقه، لأنّ شكل الحكومة الذي ذكره في جوابه لا يُمثّل بالطّبع الشكل المطلوب للحكومة الإسلاميّة، وثانياً لأنّه اكتفى بذكر خاصتَيْين اثنتيْن تستند إليهما الحكومة الإسلاميّة، وهما «الإتكال على آراء الشّعب»

---

(1) **صحيفة النور**، ج4، ص 167.

(2) المصدر السابق، ص 169.

و«قيامها على قواعد ومعايير إسلاميّة».

على كلّ حال، لقد نفى سماحة الإمام في مناسبات عديدة الإدّعاء القائل بتوافر الإسلام على نظام معيّن في الحكم، بينما أجاب عن السؤال الذي طرحه مراسل صحيفة «**الغارديان**» البريطانية وهو: إذاً يا سماحة آية الله فأنتم تريدون إسقاط النظام المَلَكيّ الموجود واستبداله بآخر جمهوريّ. ما هو نوع النظام الجمهوريّ الذي تنوون إقامته؟ هل سيكون مشابهاً للنظام الأميركيّ أم الفرنسيّ؟ فأجاب سماحته قائلاً:

«إنّنا نريد إقامة جمهوريّة إسلاميّة وهي عبارة عن حكومة تستند إلى آراء الشعب. أمّا الشكل النهائيّ لتلك الحكومة فسيقوم الشعب نفسه بتعيينها وفقاً للظروف والمقتضيات الحاليّة لمجتمعنا»[1].

وفي ردّه على السؤال الذي طرحه مراسل مجلة «**المستقبل**»: هل ترغبون في تأسيس حكومة إسلاميّة تشبه الحكومة التي كانت قائمة في عصر **الإمام علي** (ع)؟ قال سماحة الإمام:

«إنّ حكومة «الجمهوريّة الإسلاميّة» التي نتوق إليها تستلهم من سيرة النبيّ الأكرم (ص) والإمام عليّ (ع) ومستندة إلى آراء الشعب، وسيتمّ تحديد شكل الحكومة بالرّجوع إلى رأي الشعب»[2].

وإذا وضعنا هذيْن التّصريحيْن جانباً، فإنّنا سنرى أنّ الأسلوب الذي اتّبعه **الإمام الخمينيّ** في الاستفتاء العام الذي أجراه حول شكل الحكومة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، يُبيّن بوضوح أنّ الشكل

(1) المصدر السابق، ج2، ص 260.

(2) المصدر السابق، ج3، ص 27.

الخاصّ للحكومة (الجمهوريّة الإسلاميّة مثلاً) لا يستند إلى الإسلام، إذ لا معنى لاستفتاء الشعب حول أحد الأحكام الضروريّة لنظام طالما أُعلنَ أنّه سيعمل وفقاً للإسلام.

وإذا سلّمنا بالشكّ القائل في أنّ الاستفتاء، في ضوء توقّعات الإمام الدقيقة والقاطعة بتصويت الشعب لصالح الجمهوريّة الإسلاميّة، لم يكن إلّا من باب الثقة الفائقة، وكان حركة تكتيكيّة في مقابل الأوضاع السائدة في الأقطار الأخرى. أقول إذا سلّمنا بذلك فإنّ عبارة الإمام: «**الشكل النهائيّ لتلك الحكومة متروك للشعب نفسه لكي يقرّره وفقاً للظروف والمقتضيات الحاليّة لمجتمعنا**»[1] تدلّ دلالة واضحة على أنّه لم يكن يؤيّد مقولة وجود شكل واحد للحكومة في الإسلام في أزمنة وعصور مختلفة. لذلك نرى سماحته لا يحيل مسألة تقرير نوع الحكومة إلى رأي الشعب وحسب، بل إلى الظروف والمقتضيات المرحلية أيضاً.

ونظراً لما قيل، ولمّا كان السؤال السابق «هل يمتلك الإسلام شكلاً خاصاً للحكومة أو نظريّة أو نظاماً معيّناً؟» له جوابان متناقضان في الظاهر، فلا مناص من الرجوع إلى النّقطة التي أشرنا إليها سابقاً.

يبدو أنّ نفي الإمام وتأكيده لم يحصلا في مكان واحد وحول موضوع واحد. فالجمع بين مسألة إثبات وجود نظريّة خاصّة للحكومة في الإسلام وبين نفي وجودها أمر ممكن، وقد ذكرنا آنفاً أنّه يمكن اعتبار بعض أشكال الحكومة شكلاً خاصّاً للحكومة من زاوية نظر معيّنة. ومن هذا المنطلق يمكن أيضاً اعتبارها أحد الأشكال ولكن من زاوية أخرى، ومن خلال المقارنة مع بعض العوامل المختلفة

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 260.

تُطرح كطيف معيّن يتضمّن أشكالاً متنوّعة. على سبيل المثال، على الرغم من أنّ الديمقراطيّة كانت تمثّل شكلاً خاصّاً من أشكال الحكومة في مقابل الأرستوقراطيّة، وكان **افلاطون** يؤمن بالأرستوقراطيّة كأفضل أنواع الحكومات وكان يرفض الديمقراطيّة، إلّا أنّ هذا الشكل الخاصّ للحكومة ليس كذلك في مقابل الطّيف الواسع لأشكال الديمقراطيّة: **الديمقراطيّة الرّأسماليّة والديمقراطيّة الاشتراكيّة والديمقراطيّة الحرّة والنزيهة.** وكذلك هو الحال بالنسبة إلى نظام الحكم في الإسلام، إذ يبدو أنّ رأي سماحة الإمام هو أنّه على الرّغم من امتلاك الإسلام لنمط معيّن من الحكم، وبرامج ونظريّة خاصّة في مقابل بعض أشكال الحكومة، إلّا أنّه يمكن اعتبار هذه النظريّة الخاصّة نظريّة «لا بشرطيّة»[1] مقارنة ببعض الأنواع الأخرى من الحكومات، وفي هذه الحالة يكون رأي الشّعب محترماً وملزماً.

وإذا أمعنّا النّظر في التّصريحيْن الأخيريْن المنقوليْن عن **الإمام الخمينيّ**، فإنّنا سنحصل على تأكيد للتفسير المذكور، وذلك لأنّه أوكل تعيين شكل الجمهوريّة الإسلاميّة إلى الشعب مع تأكيده على نقطتيْن مهمّتيْن هما: الاستناد إلى الإسلام والاهتمام برأي الشعب معاً. ومن الواضح أنّ كلتا النّقطتيْن تُعتبران ميزتين مهمّتين لشكل الحكومة، وعلى الرغم من هذا فإنّ الأنظمة الشعبيّة والإيديولوجيّة تنطوي على مجموعة أوسع من العناصر، يُمثّل الشّعب واحداً منها.

إذاً، فالجواب على السؤال الذي تمّ طرحه في البداية هو: من وجهة نظر الإمام فإنّ الإسلام يمتلك ولا يمتلك في الوقت نفسه شكلاً حكوميّاً؛ بمعنى أنّ لديه ضوابط معيّنة للحكومة (والتي سنتطرّق

---

(1) مصطلح أصولي يقصد به النظر إلى الأشياء أو الماهيات وحدها بغض النظر عن أي قيد أو شرط مأخوذ فيها.

إليها في ما بعد)، وهي في الواقع ضوابط من شأنها تحديد نوع خاصّ من أنواع الحكومة، ولكن بالنسبة إلى الأصناف التي يتألّف منها نوع الحكومة (ونَعني بذلك الحكومة الإسلاميّة)، فإنّ الإمام يُوكِل هذه المسألة إلى مقتضيات الزّمان والمكان وإقبال النّاس وإدبارهم.

وبالنّظر إلى هذه النّقطة الأساسيّة، فقد تطرّق سماحته إلى بعض الفوارق الموجودة بين الحكومة الإسلاميّة وبين بعض أشكال الحكم الأخرى المطروحة، وفي بعض الحالات لم يُعِرْ شكل الحكومة أهميّة مشيراً في الوقت عينه إلى بعض الخصائص التي تمتلكها الحكومة الإسلاميّة التي تعتبر «مقبولة متى وُجِدَت في أيّ نظام آخر».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ رؤية الإمام بشكل عام تنسجم مع ما أورده **العلّامة محمد حسين الطباطبائيّ** في رسالته الموسومة بـ«*الولاية والزّعامة في الإسلام*»، حيث يقول فيها:

«لم يرد في الشريعة الإسلاميّة أيّ حكم ينصّ على (شكل محدّد للحكومة)، والحقّ أنّه ليس من المفروض ذلك لأنّ الشريعة تشتمل على الأسس والقوانين الثابتة في الدّين فقط، في حين أنّ شكل الحكومة معرَّض للتغيير والتبديل الذي هو سمة كلّ مجتمع، وذلك بحسب تطوّر الحضارات. ولهذا، فإنّ كلّ ما يمكن قوله في هذا الأمر هو أنّه لا بدّ من تحديد شكل الحكومة الإسلاميّة مع الأخذ بعين الاعتبار العناصر الثلاثة الثابتة في الشريعة الإسلاميّة»[1].

بعد ذلك يُشير المرحوم العلّامة إلى العناصر الثلاثة المذكورة

---

(1) السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، **بررسيهاي إسلامي *(بحوث إسلامية)***، ص *193*.

والتي سنتناولها في ما بعد. وجاء في رسالته كذلك أنّه على الرّغم من مرونة الإسلام إزاء تحديد شكل الحكومة ونوعها، فإنّه لا يعني إهماله للأصول الثابتة في الحكومة الإسلاميّة (وهي ثلاثة من وجهة نظره)، لهذا نجد الإسلام يرفض بعض أشكال الحكومة التي تفتقد إلى تلك العناصر. وبعبارة أخرى، يتميّز شكل الحكومة الإسلاميّة بعدم قبوله لأيّ شكل آخر (كيفما اتّفق)، على الرّغم من اتّساع أُفقه ورحابة دائرته.

أشكال الحكومة المرفوضة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

في إشارته إلى نَمط الحكومة الملكيّة والاستبداديّة، اعتبر **الإمام الخمينيّ** صراحةً هذا النّمط من الحكم مرفوضاً ومردوداً.

وخلال حديث مفصّل له في الشهور الأخيرة من النّهضة حول هذا الموضوع، قال سماحته:

«إنّ جوهر النظام المَلَكيّ خاوٍ لا معنى له، فهذا النّوع بالٍ ورجعيّ، بل وكان كذلك حتى في تلك الأزمنة»[1].

وفي هذا الشأن أشار إلى أنّ تأسيس الأنظمة المَلَكيّة كان على مبدأ القوّة والإكراه، واعتبر أنّ شرعيّة وريث السلطان الأوّل لا دليل عليها لعدم موافقة الأجيال عليها. وتتضمّن هذه الطريقة في الاستدلال تلميحاً إلى ضرورة التزام الحاكم برأي الشعب، وبذلك فهو يرفض مبدأ النظام المَلَكي.

ويعتقد الإمام بأنّ **النبيّ** الأعظم (ص) أيضاً قد رفض الحكومة الملكيّة، ويقول سماحته:

---

(1) الإمام الخميني، ***صحيفة النور***، ج3، ص *138*.

«لقد دعا الرّسول الأكرم (ص) في رسائله المباركة إمبراطور الروم الشرقيّة وملك إيران إلى التخلّي عن نمط الحكومة المَلَكيّة والإمبراطوريّة، وأن يخلّوا بين الناس وعبادة خالقهم الواحد الذي لا شريك له، وهو الملك الحقيقي... المَلَكيّة والحكم الوراثي هو ذلك الطراز من الحكم المشؤوم والباطل الذي ثار عليه سيد الشهداء (الحسين بن علي) (عليه السّلام) واستشهد من أجل إزالته. فهذه الأمور دخيلة على الإسلام. ليس في الإسلام مَلَكية أو حكم وراثي»[1].

وفي موضع آخر يقارن بين الحكومة الإسلاميّة والأشكال الأخرى، فيقول:

«الحكومة الإسلاميّة لا هي استبداديّة ولا مطلقة (أي مَلَكيّة) ولا دستوريّة بالمعنى المتعارف عليه في أيامنا، حيث وضع القوانين يخضع لآراء الأشخاص والأكثرية»[2].

ويرى سماحة الإمام أنّ الحكومة الإسلاميّة تختلف حتى عن الحكومات الديمقراطيّة الموجودة في الوقت الحاضر، لذلك حين سأله المراسل الصحفيّ عن إمكانية تطابق الجمهوريّة الإسلاميّة مع الجمهوريّة الديمقراطيّة، ردّ سماحته بالنّفي مشدّداً على عدم وجود نموذج شبيه للحكومة الإسلاميّة المنشود في عالم اليوم. بعبارة أخرى إنّ أيّاً من نماذج الحكومة الموجودة حاليّاً لا ينطبق - برأي الإمام - على توليفة الحكم الإسلاميّ، ولا يمكن لأيّ من الأنظمة الموجودة أن يقدّم نموذج الحكومة الإسلاميّة.

بطبيعة الحال، إنّنا في بحثنا النسبيّ للأنظمة الموجودة،

---

(1) الإمام الخُمينيّ، **حكومت إسلامي *(الحكومة الإسلامية)***، ص *12*.

(2) المصدر السابق، ص 52.

والمقارنة بينها وبين النّظام الإسلاميّ، نلاحظ أنّ الإمام يُشبّه شكل **الحكومة** الإسلاميّة بنوع من **الحكومة الدستوريّة** (طبعاً بمفهوم يختلف عن المفهوم المتداول في القاموس السياسيّ)، ثمّ يُشبّهها نوعاً ما بـ«**الحكومة الديمقراطيّة**» التي تختلف كذلك عن الحكومات الديمقراطيّة القائمة، إذ يُعبّر عنها بأنّها «**الديمقراطيّة الكاملة**».

أشكال الحكومة المقبولة نسبيّاً برأي الإمام الخمينيّ

بالنّظر إلى محدوديّة الأنظمة الحكوميّة السائدة في عالمنا اليوم، فإنّ الذين يثورون ضدّ أيّ نظام تحت لواء الشعارات الإنسانيّة، يلجأون إلى اختيار أحد الأنظمة المطروحة في العالم كهدف لهم، مشيرين إليه حينما يريدون التعبير عن نموذجهم المنشود بدلاً من استعراض مواصفاته. فالثورات التي اندلعت خلال القرن الأخير ضدّ **الرّأسماليّة والبُرجوازيّة** كانت تشير بشكل محدّد إلى الأنظمة **الاشتراكيّة** أو **الشيوعيّة** ـ التي قامت عمليّاً أو نظريّاً في بعض الدّول الكبيرة مثل **الصين والاتّحاد السوفياتي** السابق ـ بوصفه الخيار المطلوب تحقيقه. ثمّ أصبح هَدف الثّوّار في السنوات الأخيرة الماضية الرّجوع إلى نظام الاقتصاد الحرّ والرّأسماليّة بعد انهيار الأنظمة الاشتراكيّة والأقطار التي كانت تدور في فلك الشيوعيّة.

هذا، ولم يكن هناك أيّ نموذج فكريّ يُضاهي الفكر الدينيّ **للإمام الخمينيّ** في ما يتعلّق بشكل الحكومة في العالم آنذاك، فالنموذج الوحيد الذي يعتبره مثالاً للنظام المطلوب هو حكومة **الرسول** (ص) وأمير المؤمنين **علي** (ع) التي لم تَدُم سوى بضع سنوات. إلّا أنّه وبالنّظر إلى بساطة شكل الحكومة في ذلك الوقت لم يكن بالإمكان توضيح هدفهما الحقيقيّ من خلال التّشبيه لكي يُقال مثلاً: هل كان الهدف هو عدم الفَصل بين السلطات؟ هل كان

الهدف عدم وجود مجلس تشريعيّ؟ هل كان الهدف عدم وجود أيّة ضرورة لرأي الناس؟ أم أنّ الهدف كان الحفاظ على الخطوط العامّة والأصول الإسلاميّة الثابتة في الحكومة المطلوبة؟ لقد كانت هذه المسألة حتى وقت قريب، غامضة غير واضحة المعالم.

أمّا عن المراقبين الدّوليّين الذين كانوا يحملون تصوّرات في أذهانهم عن الأشكال الحكوميّة المتداولة، فقد وجدوا أنفسهم مضطرّين إلى الاستفسار من الإمام عن طبيعة وشكل النظام المشابه، فأجابهم بالعبارات التالية عبر مقارنته بين النظام الإسلاميّ وبين الأنظمة الموجودة:

1 ـ الحكومة الدستوريّة

الحكومة الإسلاميّة حكومة دستوريّة، ذلك أنّ الحكّام مقيّدون بمجموعة من الشروط في التنفيذ والإدارة، ومن هنا فالحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون الإلهي على النّاس. الفرق الأساسي بين الحكومة الإسلاميّة والحكومات المَلَكيّة الدستوريّة والجمهوريّة هو أنّ ممثّلي الشعب أو الملك هم الذين يقومون بعملية التشريع في مثل هذه الأنظمة، بينما في الحكومة الإسلاميّة التّشريع حصر بالله تعالى. فالشّارع المقدّس في الإسلام هو السّلطة التّشريعيّة الوحيدة. لذا ففي الحكومة الإسلاميّة بدلاً من مجلس التشريع الذي يشكّل إحدى السّلطات الثّلاث في الحكم يكون هناك «مجلس للتخطيط يضع الخطط اللّازمة لمختلف الوزارات من خلال أحكام الإسلام»[1].

---

(1) المصدر السابق، ص 52.

نلاحظ أنّ العبارات المذكورة توضح الشّبه الموجود بين الحكومة الإسلاميّة والحكومة الدستوريّة وهي أنّهما في النّهاية مقَيَّدتان ببعض القيود والحدود، مع الفارق أنّ الحاكم في الحكومة الدستوريّة مقيَّد بالدستور والمجلس وغيرهما، بينما في الحكومة الإسلاميّة يكون مقيّداً بالتشريعات والتّعاليم الإلهيّة.

2 ـ الديمقراطيّة أو حكم الشعب بالشعب

قال **الإمام الخمينيّ** في جوابه على سؤال طرحه صحافيّ هولنديّ[1] عن مقارنة بين الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة طالباً رأي سماحته حول ذلك:

إنّ النظام الذي سيحلّ محلّ نظام الشاه الظالم هو نظام عادل لا نظير له في الديمقراطيّات الغربيّة على الإطلاق. قد يكون هناك نوع من الشّبه بين الديمقراطيّة التي نَنشدها وبين أنواع الديمقراطيّة الموجودة في الغرب حاليّاً، لكنّ الديمقراطيّة التي نريدها ونسعى إلى تحقيقها لا وجود لها في الغرب. إنّ ديمقراطيّة الإسلام أكمل من ديمقراطيّة الغرب[2].

وأضاف سماحته قائلاً:

إنّ الحكومة الإسلاميّة... هي حكومة شعبيّة، حكومة تستند

---

(1) السؤال الذي طرحه مراسل الإذاعة والتلفزيون في هولندا على سماحة الإمام هو: «ما نوع النظام الذي تتطلّعون إلى إحلاله محلّ النظام الحاليّ؟ هل تعتبرون أنّ هناك تَعارضاً بين الحضارتيْن الإسلاميّة والغربيّة؟». أنظر كتاب (*بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخُمينيّ*)، *إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، الجزء الأوّل، ص .102 [المترجم].*

(2) ***صحيفة النور***، ج3، ص *130.*

إلى الشريعة السماويّة وآراء الشعب. وهي ليست حكومة قوامها القهر والقوة وهدفها البقاء؛ إنّها حكومة قائمة على آراء الشعب وسيعمل الشعب على دعمها وحمايتها والمحافظة على كيانها، وإذا عملت ضدّ إرادة الشعب فإنّها ستنهار حتماً وسيقوم الشعب الإيراني بإسقاطها وعزلها[1].

يتّضح من مجموع ما نَقلناه من كلام وبعض العبارات الشبيهة بها التي ذكرها **الإمام الخميني**، يتّضح أنّ موقع الشعب إزاء شكل الحكومة الإسلاميّة موقع بالغ الأهميّة. وعلى الرّغم من أنّ الإمام لم يُصرّح بأنّ النظام الإسلاميّ هو نظام ديمقراطيّ بحت، إلّا أنّ النظام المذكور يحمل مشتركات كثيرة مع النظام الديمقراطيّ. ويمكننا الإشارة إلى الشّبه الذي ذكره بين الحكومة الإسلاميّة والنظام الديمقراطيّ في الجزء الثاني من كلامه حيث قال: **إنّ الأساس «الإسميّ» للأنظمة الديمقراطيّة هو الاهتمام برأي الشعب وتطلعاته ـ وإن اختلف في الوصف والعمل ـ وهذا هو الإطار المقبول بالنسبة إليه.**

3 ـ الجمهوريّة

في مواضع كثيرة اعتبر سماحة الإمام النّظام الإسلاميّ نظاماً جمهوريّاً، لكنّه مع ذلك كان يرى أنّ هناك اختلافاً واضحاً بين مقصوده وبين الجمهوريّة المطلقة. وكان يُشير على الدوام إلى أنّ الجمهوريّة الملتزمة بالإسلام هي الأنموذج المطلوب للحكم الإسلاميّ. والنّقطة المهمّة هنا هي أنّ سماحة الإمام قد أطلق تسمية (الجمهوريّة الإسلاميّة) على نموذجه المقترح ولم ينسبها إلى (الإسلام) بشكل رسميّ، وبذلك أشار إلى واحد من أنماط عدّة

---

(1) المصدر السابق، ج4، ص 58.

للحكم الإسلاميّ ألا وهو (الجمهوريّة الإسلاميّة) كحدّ أقصى. ومن هنا لن نجد أيّ اختلاف بين التشبيهات المتعدّدة التي ذكرها لتلك الجمهوريّة.

إذن، ممّا تقدّم، نستشفّ أنّ **الإمام الخمينيّ** قد رسم، إلى حدّ ما، الشكل العام للحكومة الإسلاميّة، وهي الحكومة القريبة إلى الشكل الديمقراطيّ والجمهوريّ الدستوري، والبعيدة عن الاستبداديّة والديكتاتوريّة والمَلَكيّة والمَلَكيّة الدّستوريّة. إنّها «**ديمقراطيّة دينيّة**» أو كما يعبّر عنها «**جمهوريّة إسلاميّة**» طبقاً لكلام الإمام، أي حكومة قائمة على أساس آراء الشعب ومستندة إلى رأي العقلاء منهم بشكل مباشر أو غير مباشر، في إطار انقيادها للقوانين والضوابط الموجودة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة. إنّها حكومة مبنيّة على «**قواعد الإسلام وتستند إلى رأي الشعب**»[1]. وأينما وجد هذا المفهوم العام المذكور في أشكال الحكومات القائمة فإنّ ذلك الشكل يُمثّل الحكومة الإسلاميّة، وأيّ نظام يفتقد إلى هذا المفهوم فهو ليس النّظام الإسلاميّ الذي يقصده **الإمام الخمينيّ**.

وقد دأب الإمام على توضيح المفهومَيْن المذكورَيْن (الاستناد إلى القواعد الإسلاميّة والاعتماد على رأي الشعب) في الكثير من المناسبات في معرض توضيحه لشكل الحكومة الإسلاميّة، من دون الإشارة إلى التفاصيل أو التّصريح بأسماء أو عناوين خاصّة بالحكومة، وبعبارة أخرى فإنّه لم يُعِر هذه المسمّيات أهميّة تذكر.

وإذا ما أردنا تبيين شكل الحكومة الإسلاميّة بصورة كاملة، لا بدّ من شرح الضوابط الإسلاميّة التي يقصدها الإمام، إضافة إلى أنّه يجب تشخيص موقع الشعب ومكانته فيها.

---

(1) المصدر السابق، ج3، ص 43.

رُكنا الحكومة الإسلاميّة: الإلتزام بالضوابط الإسلاميّة والاستناد إلى الشعب

لقد تطرّق **الإمام الخمينيّ** في بعض المناسبات إلى ركن الضوابط الإسلامية بشكل عامّ وغامض، لكنّه قسَّمه في تفسيراته المختلفة، وفي الكثير من المناسبات إلى قسميْن اثنيْن، هما:

أ) ما يُمثّل هَدف الحكومة وغايتها.

ب) ما يُمثّل الخصائص الداخليّة للحاكميّة وشروط وواجبات الحاكم والمحكوم.

بعبارة أخرى، الالتزام بالقانون يعني الالتزام بالأهداف ومراعاة الظروف والأمور التنفيذيّة الخاصّة أثناء الحكم. وفي هذا الشأن يقول الإمام:

> **«جميع طبقات الشعب في الحكومة الإسلاميّة سواسية أمام القانون، لن يكون لأيّة طبقة في الحكومة موقعاً متميّزاً عن الطبقات الأخرى. بإمكان الجميع أن يستثمروا طاقاتهم وتحقيق المستوى العلميّ والتنفيذيّ الذي ينشدون»**[1].

وعلى الرّغم من تبؤّ رجال الدّين بعض المناصب العامة، إلّا أنّ الترشّح لأيّ منصب في الحكومة الإسلاميّة لا يقتصر عليهم، اللهمّ إلّا المناصب التي تتطلّب مرتبة علميّة في الاجتهاد والورع، وهذه متوفّرة حتى في غير رجال الدين أيضاً. بالنسبة إلى الشخصيّات الأرستقراطيّة وأصحاب النفوذ والقدرات الاقتصاديّة، إذا لم تشُب ثرواتهم شائبة، فهي بالتأكيد لن تكون بمفردها عامل مفاضلة وثناء، وبالتالي سبباً لتبوّؤ المناصب الحكوميّة.

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 280.

ومن نافل القول إنّ جميع القوميّات والأعراق الإيرانيّة متساوية أمام القانون، فلا تميّز الحكومة بين عنصر أو عرق. وتتساوى النساء مع الرّجال في الحقوق، وهنّ أحرار في تبوّؤ المناصب (عدا بعض الاستثناءات التي اعتبرتها التشريعات الإسلاميّة غير مناسبة للمرأة بسبب الفوارق البيولوجيّة الطبيعية بين الجنسين). وهذا المعنى بالذات الذي قصده الإمام في تصريحه في بداية انتصار الثورة الإسلاميّة بنفي المساواة بين الرّجل والمرأة[1]، لا سيّما عندما نتابع تفسيره لذلك حيث يذكر أنّ شرط الذّكورة قد رُفِعَ عن منصب القاضي.

إذن الشيء الوحيد الذي يُقرّب الشخص ويميّزه عن البقيّة ويدفعه إلى اعتلاء أعلى المناصب التنفيذيّة هو التقوى والشعور بالمسؤوليّة وأداء الواجب[2] والدراية والتخصّص. وعلى هذا الأساس فإنّ سلطة الدولة غير مرتبطة بأيّة جماعة خاصّة أو حزب معيّن، ولا ينبغي للحكومة أن تجعل من نفسها ممثّلة أو مدافعة عن طبقة معيّنة من الشعب دون غيرها، بل يتحتّم عليها النّظر إلى جميع الأفراد بعين واحدة[3]، فالحكومة مسؤولة عن دعم المستضعفين وحمايتهم[4].

ويجب أن لا تكون سلطة الحكومة عائقاً أمام حريّة الشعب، لا سيّما وأنّ سماحة الإمام قد صرّح بحريّة الأحزاب والصحافة والتجمّعات[5]، وضمان حريّة الأقليّات الرّسميّة الدينيّة[6]. وكذلك

---

(1) المصدر السابق، ج15، ص 22.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 159.

(3) المصدر السابق، ج2، ص 280.

(4) المصدر السابق، ج2، ص 279.

(5) المصدر السابق، ج2، ص 280.

(6) المصدر السابق، ج2، ص 255.

وسائل الإعلام فهي تتمتّع بالحرّية، شرط عدم الإضرار بالمصلحة العامة وعدم الإفساد. وعلى الرّغم من ذكر الإمام لهذه النقطة لكنّها في الحقيقة إشارة عابرة سبّبت غموضاً وعدم وضوح في الرؤية.

إنّ هرم السلطة يقوم على اختيار الشعب وإرادته[1]، حيث يتمّ انتخاب المسؤولين من قِبل الشعب سواء بطريق الاقتراع المباشر أم غير المباشر. أمّا أسلوب اقتراع الشعب فيتمثّل في إعلان الأغلبيّة لولائها[2] عن طريق الانتخابات العامة أو بالأساليب الواضحة والمعلنة[3]. ويُعتبر أعضاء الحكومة مسؤولين أمام الشعب وعلى الشعب طرد كلّ من يقصّر في أداء واجبه ومسؤوليّاته[4].

بيد أنّ عمل الشعب لا يقتصر على اختيار المسؤولين في الحكومة وانتخابهم، بل إنّ تعيين شكل الحكومة يُعتبر حقّاً من حقوقه الفطريّة[5]، وبطبيعة الحال يترتّب على هذا الكلام أنّه إذا رفض الشعب، مثلاً، القبول بالحكومة الإسلاميّة فلا يجوز فرضها عليه كرهاً. وإذا كان سماحة الإمام لم يُشِر إلى هذا الأمر تحديداً، إلّا أنّه قال: **«لقد صادق الشعب الإيرانيّ على خيار الإسلام لأنّه شعب مسلم حضور الشعب في الساحة السياسيّة ليس حقّاً فقط بل واجب شرعيّ يُحتّم عليه ذلك»**[6].

ومن وجهة نظر **الإمام الخمينيّ** فإنّ التدخّل في الحاكميّة «الحقّ

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 255.

(2) المصدر السابق، ج7، ص 45.

(3) وهكذا كانت الحالة مع الإمام شخصيّاً. راجع حديث الإمام الخُمينيّ في مقبرة بهشت زهرا **(جنة الزهراء)** عام 1978م.

(4) ***صحيفة النور***، ج2، ص 27.

(5) المصدر السابق، ج3، ص 42 و47.

(6) المصدر السابق، ج9، ص 136.

والحكم» متلازمان، حتى إنّ بعض الكُتّاب العرب عبّروا عن ذلك بقولهم إنّ تلك الأمور هي من أمثلة **«الحقّ الوظيفيّ»**[1].

ولا تعتبر طاعة الشعب لحكّامه من باب الخوف منهم أو دفعاً لشرّهم، بل لأنّ هذا الشعب عالمٌ بحقوقه ويتمتّع بها من خلال اختياره لحكامه، ومن هذا الطريق فهو يعتبر نفسه مسؤولاً عن تحقيق أهداف الحكومة، لذلك فهو يتبع حاكمه عن رضا وقناعة وطيب خاطر، ويشعر بالمسؤوليّة تجاه وصايا ذلك الحاكم[2].

على الرّغم من أنّ سماحة الإمام اعتبر دستور البلاد مستلهماً من قوانين وأحكام الإسلام والقرآن[3]، لكنّه كما هو واضح لم يقصد بذلك دحض الدستور الموجود، بل اعتبر أنّ المحاور الواجبة فيه هي محاور مستوحاة من الشريعة الإسلاميّة. من هنا فإنّ النّظام الإسلاميّ هو نظام مبنيّ على أساس القانون، وبالتالي فإنّ على الجميع الالتزام بالدستور واحترامه[4]. وعلى الذين يُؤدّون اليمين الدستوريّة لمنصب رئاسة الجمهوريّة أو التّمثيل في المجلس، الالتزام بهذه الوثيقة الرسميّة[5].

إنّ سياسة النظام لا تقوم على استخدام القوّة والعنف أو الكذب والاحتيال والخداع والنفاق والغشّ، بل إنّ الحقّ والعدل هما الركنان الأساسيّان للنظام[6].

---

(1) الدكتور فتحي الدرينيّ، **دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر**، ج*1*، ص *99*.

(2) **صحيفة النور**، ج*9*، ص *136*.

(3) المصدر السابق، ج4، ص 11 و37.

(4) المصدر السابق، ج21، ص 57.

(5) **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، *المادّتان 67 و121*.

(6) **صحيفة النور**، ج*1*، ص *409*.

إنّ الصّبغة المميّزة للقوانين هي الصِبغة الدينيّة، والقائد يمتلك مؤهّلات تتطابق مع المواصفات التي يتطلبها الدين، وحاكميّة الله سارية في المجتمع،[1] إنّ النّظام هو نظام «مقدَّس»، وأولئك الذين ينتخبون ويبايعون إنّما يُبايعون الله تعالى[2].

أمّا النّقطة المهمّة التي تخصّ شكل الحكومة الإسلاميّة فهي أنّها حكومة عقائدية قائمة على أساس الدّين وتهدف إلى تطبيق الأحكام والتّعاليم الدينيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ أغلب المبادئ والمواصفات السالفة الذّكر تتلخّص في هذه النّقطة بالذات.

وكلام الإمام التالي والشامل نسبيّاً يُشير إلى ذلك بوضوح:

«إذا تمّ تطبيق أحكام الإسلام فلا ريب في أنّ المستضعفين سينالون حقوقهم، بل ستحصل جميع طبقات الشعب على حقوقها، وسيُستأصل دابر الظلم والجور والتعسّف. فلا وجود للطغيان والاستبداد في الجمهوريّة الإسلاميّة، ولا وجود للظلم والتعسّف فيها؛ بل توجد حريّة ويوجد استقلال في الجمهوريّة الإسلاميّة. لا بدّ من أن تعيش جميع طبقات الشعب في الجمهوريّة الإسلاميّة في سعادة ورفاهيّة. ستُعالَج مسألة الفقراء في الجمهوريّة الإسلاميّة، وسيحصل المحتاجون والمعوزون على حقوقهم، وسترفرف راية العدل الإلهيّ في سماء الجمهوريّة الإسلاميّة»[3].

لقد أكّد الإمام على مسألة اختيار الشعب لقادته والأخْذِ برأيه في الحكومة، بيد أنّه لم يُشِر إلى طريقة قيام الحاكم بالأخذ بآراء الشعب

(1) المصدر السابق، ج8، ص 7 و8.
(2) المصدر السابق، ج3، ص 111.
(3) المصدر السابق، ج5، ص 279.

وتطبيقها. بعبارة أخرى، لقد أسدل على موضوع وجوب استشارة الشعب في المراتب العليا للحكم ستاراً من الغموض على الرغم من أنّه كان يُؤكّد في بعض تصريحاته قُبيْل انتصار الثورة الإسلاميّة على أن يقوم مجلس منتخب من قِبَل الشعب بمهمّة إدارة البلاد[1].

هذا، وقد أشار **العلّامة محمد حسين الطباطبائيّ** إلى المبدأ المذكور أعلاه، مفسّراً المبادئ التي تُنظّم الولاية الدينيّة بقوله:

1 ـ لا امتياز في الإسلام إلّا للتّقوى، وبهذا تُلغى كلّ الامتيازات الطّبقيّة، والجميع متساوون على الرغم من وجود الطبقات الاجتماعيّة.

2 ـ الناس متساوون أمام القانون ولا وجود لأيّ استثناء في ما يتعلّق بتطبيق القوانين والأنظمة.

3 ـ لا بدّ للأحكام المنبثقة عن سلطة الولاية من أن تصدر بطريق الشورى مع مراعاة مصلحة الإسلام والمسلمين في ذلك[2].

بعدما عرضنا شكل الحكومة الإسلامية عند الإمام الخميني سنقارن في القسم الآتي بين هذه الحكومة والحكومات الآخرى.

د ـ الحكومة الإسلاميّة والحكومات الأخرى: مقارنة عامة

1 ـ الديمقراطيّة

الديمقراطيّة في اللّغة تعني «**حكم الشعب**»[3]، حيث يتدخّل

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 55.

(2) السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، **بررسيهاي إسلامي** *(بحوث إسلاميّة)*، *مقالة بعنوان* ***زعامت وولايت*** *(الزّعامة والولاية)، ص 194.*

(3) الديمقراطيّة كلمةٌ مركّبة مِن كلمتين أُخريين: الأولى مشتقة من الكلمة =

جميع الأفراد في الحكم، وهم أصحاب السلطة. وكان هذا المفهوم في **اليونان** قديماً وحتى قبل بضعة قرون ينطوي على مفهوم سلبيّ، وكان البعض من أمثال **افلاطون** يُؤيّدون الأرستوقراطيّة ويُفضّلونها على الديمقراطيّة. فالديمقراطيّة المطلقة تعني من وجهة نظر هؤلاء تدنّي مستوى الحكم (لأنّ غالبيّة الشعب ليسوا من النبلاء أو الأشراف)، وبالتالي هبوط القيم الأخلاقيّة والمعنويّات. من جهة ثانية فإنّ تحقّق هذا المفهوم على أرض الواقع لم يكن ممكناً على الإطلاق.

يقول **موسوليني**:

«في الأوقات الحرجة يُنزع هذا التاج الورقيّ الذي يُمثّل حكم الشعب كما يُقال، من رأس المرء ويؤمر بالتوجّه إلى حرب كلّ شيء فيها مجهول وغامض»[1].

أمّا في العصر الحديث وخاصّة بعد الثورة على الحكم المطلق للكنيسة في البلدان الغربيّة، والنظريّات الجديدة التي خرج بها **روسو**، فقد أضحت الديمقراطيّة مفهوماً مقبولاً ونموذجاً أثيراً لدى العديد من أنظمة الحكم في العالم. ونشهد اليوم زحفاً كبيراً لنظام الحكم أو النّظام السياسيّ الديمقراطيّ في مختلف مناطق العالم. وأخذت بعض الدول في أميركا اللّاتينيّة مثل **البرازيل والأرجنتين وبيرو وبوليفيا والإكوادور** تنتقل إلى أنظمة الحكم الديمقراطيّة وذلك

= اليونانيّة (Δήμος) أو (Demos) وتعني (عامة الناس)، والثانية (kpartia) أو (kratia) وتعني (حُكم)، وبهذا يكون معنى الديمقراطيّة (Demoacratia) تَعني لغةً «حكم الشعب» أو «حكم الشعب لِنفسهِ». [المترجم].

(1) گايتانا موسكا، *تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم*، ص 51.

في الأعوام 1985، 1982، 1980، 1979 على التوالي، بعدما ظلّت ترزح تحت نير أنظمة الحكم العسكريّة لسنوات طويلة. إضافة إلى أنّ بعض الدّول خطت خطوات كبيرة في السنوات الأخيرة في طريق إرساء وتدعيم النظام الليبراليّ الديمقراطيّ فيها، من هذه الدول نذكر **الجزائر والفليبين وباكستان وتركيا وكوريا الجنوبية ومصر**[1].

إلّا أنّ البعض يرى أنّ هناك اختلافاً في مفهوم الديمقراطيّة لدى كلّ بلد من البلدان أو الأقطاب في العالم، وقد أدّت هذه الحالة ببعض المنظّرين من أمثال **روبرت دول** ـ أحد أبرز منظّري الديمقراطيّة ـ إلى خلق مفهوم أو تعريف آخر للديمقراطيّة أطلق عليه **«ديمقراطيّة النّخبة»**، وهي تختلف عن الديكتاتوريّة في عدد أقطاب السلطة[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ السمات الرئيسيّة للنظام الديمقراطيّ (بشكل عامّ) تتلخّص بما يلي:

1 ـ الحضور الفاعل والمشاركة الكاملة لأفراد المجتمع في السياسة، وإنّ السلطة رهن بإرادة الشعب.

2 ـ الجميع متساوون أمام القانون.

3 ـ حريّة المعتقد والرّأي والتجمّع والدعوة والصحافة والتعليم والدّين والعبادة.

4 ـ الأغلبيّة الشعبيّة تمثّل الإرادة العامة.

---

(1) سيري در انديشه هاي سياسي معاصر، *جولة في الفكر السياسيّ المعاصر*، ص 35.

(2) وليام آينشتاين، أدوين فالكمان، *المذاهب السياسيّة المعاصرة*. ص 17.

5 ـ مبدأ تداول السلطة وتنافس الأحزاب وحريّة الوصول إلى السلطة.

6 ـ لا وجود لأيّ سلطة أو قانون يعلو على إرادة الشعب وتطلّعاته.

وكما ذكرنا قبل هذا فإنّ سماحة **الإمام الخمينيّ** لم يخش من إطلاق مفهوم الديمقراطيّة على النظام الإسلاميّ، بل كان يقول بأنّ الإسلام هو النظام الوحيد الذي يُمثّل الديمقراطيّة الحقّة، لكن، للأسف، لم يوضَح لا من بعيد ولا من قريب في ما إذا كان هناك أيّ اختلاف أو ميّزة تتميّز بها الديمقراطيّة الإسلاميّة على الديمقراطيّات الأخرى. وأمّا رفضه إضافة كلمة (الديمقراطيّة) إلى اسم النظام الجديد في الأشهر الأولى التي تلت انتصار الثورة، فله أسبابه المنطقيّة، إضافة إلى الأسباب النفسيّة التي يمكن تفهّمها في تلك الحقبة، خاصّة إذا ما علمنا أنّ سماحته لم يرغب باستخدام العبارات أو الألفاظ غير الدينيّة وعلى الرّغم من أنّه كان يعتبر الجمهوريّة الإسلاميّة جمهوريّةً ديمقراطية، إلّا أنّه لم يرَ ضرورة أو حاجة إلى استخدام أيّ مفهوم من المفاهيم الغربيّة لتفسيرها.

ويمكن استعارة السمات المذكورة أعلاه للحاكميّة الإسلاميّة في عصر الغيبة، عدا الحالة الأخيرة (لا وجود لأيّ سلطة أو قانون يعلو على إرادة الشعب وتطلّعاته). لكنّ استثناء النقطة الأخيرة سيُقلّل أو يحدّ من دائرة بقيّة النقاط. وقد أشار أحد الفقهاء المعاصرين إلى وجود اختلافيْن اثنيْن بين النّظام الإسلاميّ والديمقراطيّة، هما:

1 ـ لا بدّ من امتلاك الحاكم الإسلاميّ لبعض المواصفات؛ من قبيل أن يكون الأعلم والأبصر والأعدل وجامعاً للفضائل، والأخذ برأي الشعب إذا ما تطابق مع الشروط (خلافاً للديمقراطيّة حيث إنّ الحاكم من ينتخبه الشعب سواء اتّصف بتلك الصفات أم لا).

2 ـ تتألّف الحكومة الإسلاميّة في إطار الشّرع (خلافاً للديمقراطيّة التي لا تعترف بأيّ قانون سوى رأي الشعب)[1].

ويُوافقه على الاختلافات المذكورة جميع المفكّرين الذين بحثوا في موضوع الحكومة الإسلاميّة تقريباً، لذلك قسّم البعض الديمقراطيّة إلى قسميْن اثنيْن، فأطلقوا على الحكومة الدينيّة اسم «**الديمقراطيّة الملتزمة أو العقائديّة**»، مقارنةً بـ«**الديمقراطيّة الحُرّة**»[2].

ولا نَنسى أنّ الشيوعيّين يعتبرون نظامهم نظاماً ديمقراطيّاً حزبيّاً. ولو كان ذلك صحيحاً من الناحية العمليّة لما كان هناك وجه للشّبه بين مضمون الحكم الاشتراكيّ أو الشيوعيّ وبين الحكومة الإسلاميّة. لأنّ النّظام المذكور، في الواقع، يُمثّل ديمقراطيّة مقيّدة وملتزمة بعقيدة الحزب الشيوعيّ في حين أنّ الحكومة الإسلاميّة هي ديمقراطيّة مستندة إلى العقيدة الإسلاميّة.

النقطة المهمّة التي تشكّل معياراً لرفض أو قبول تلك المسمّيات والعناوين تتمثّل في الأسئلة التالية: ما مدى قبول العقيدة الإسلاميّة لصلاحيّات الشعب في التدخّل في الحكم؟ وما هي الحدود التي تفرضها على حريّة الشعب وخياراته؟ أو بتعبير آخر، ما نسبة الأفراد الذين يُريد الإسلام منهم الدّخول في هذه العمليّة وما هو موقع الشعب في الحكومة؟

يبدو واضحاً، بناءً على الصورة التي رسمناها عن رأي الإمام

---

(1) حسين علي المنتظري، ***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة***، ج1، ص 538.

(2) ناصر مكارم شيرازي، **حكومت در اسلام** (مقالات سومين كنفرانس انديشه إسلامي در تهران)، ***الحكومة في الإسلام***، *من مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي المنعقد في طهران*، ص 208.

حول الحكومة الإسلاميّة، بأنّ القيود التي تحدّ من صلاحيات الشعب ليست كثيرة لنحكم بضعف موقعه في الحكومة الإسلاميّة، والحقيقة أنّ نظريّة الديمقراطيّة الحرّة أيضاً لها قيودها المكبّلة لحريّة الشعب أو اختياراته في بعض الحالات إراديّاً أو لا إراديّاً. نعم، ربّما تشير بعض أشكال الحكومات الإسلاميّة التي نشأت في العصور الماضية إلى أنّ الالتزام بالإسلام والتقيّد به يتعارض مع روح الديمقراطيّة.

جاء في «**الموسوعة السياسيّة**» بإشراف **الدكتور عبد الوهاب الكيالي**، ما يلي:

«على الرّغم ممّا يدّعيه الإسلام بمناداته للمحبّة والعدل الاجتماعيّ، والاستناد إلى الشورى في الحكم، إلّا أنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال إدرج نظام الحكم في الإسلام في قائمة الديمقراطيّة بشكل كامل، وذلك لأنّه يمثّل حالة خاصّة ويحمل مواصفات خاصة تفصله عن غيره من أشكال الحكم»[1].

ومن الواضح أنّ الحالة المذكورة تنطبق على حكومة الخلفاء **الأمويّين والعبّاسيّين والعثمانيّين**؛ ولكن، هل كان حكم أولئك، أساساً، منطبقاً ومنسجماً مع الإسلام وتعاليمه؟ وإذا كانوا ادّعوا ذلك فهل دعواهم مطابقة للحقيقة والواقع؟!

ومن المفيد القول: إنّ الديمقراطيّة المستندة إلى الإسلام لا تشتَمِل على نقاط الضّعف الموجودة في الديمقراطيّة الحرّة، إذ على الرّغم من مشاركة جميع الأفراد في اختيار حاكمهم لن يصل إلى

---

(1) ***الموسوعة السياسيّة***. بإشراف عبد الوهاب الكيّالي، ج2، مدخل (الديمقراطيّة).

سُدّة الحكم إلّا الأشخاص الأكفاء الورعون (نسبياً) وذلك لأنّ الشروط والضوابط معيّنة من قِبل الله سبحانه. ومن الناحية الأخرى، لن يُسمح للناس بوضع أو سنّ أيّة قوانين من شأنها أن تؤدّي إلى الفساد الأخلاقيّ أو المعنويّ، وبالتالي لَن تكون نتيجة هذا النوع من الديمقراطيّة انكفاء الدّين ولا انحطاط الأخلاق مطلقاً.

ومن الخصائص التي تتّصف بها الديمقراطيّة الإسلاميّة هي عدم وجود طبقة مميّزة أو خاصّة، وسقوط المشروعيّة عن الحكم الظالم أو المستبدّ، والقبول بالرّأي الآخر والاستماع إليه، وإشراف الشعب على المسؤولين ومراقبة أفعالهم وأدائهم، كلّ هذه تمثّل الخصائص والإيجابيّات المقبولة داخل النظام الإسلاميّ. إلّا أنّ أكثر ما يجعل المقارنة بين الحكومة الإسلاميّة والديمقراطيّة أو إيجاد الشّبه في ما بينهما صعباً بعض الشيء هو الإيمان بالولاية المطلقة للفقيه، أي اعتبار أوامره فوق القانون وإشرافه على جميع الأمور بهدف المصادقة عليها. وسوف نقوم لاحقاً بتوضيح هذه المسألة بشكل أكثر تفصيلاً.

2 ـ الثيوقراطيّة

تعتبر هذه النّظريّة الحكومة الدينيّة حكومة شرعيّة، وتعتقد بأنّ القوانين الصحيحة هي تلك القوانين التي أنزلها الله تعالى بواسطة أنبيائه. لكنّ استغلال هذا المفهوم دفع بالحكومات الديكتاتوريّة والمستبدّة إلى دمج استبدادها وديكتاتوريّتها مع المفهوم المذكور، ممّا أفرز ـ بحسب ما قاله **آية الله النائينيّ** ـ استبداداً دينيّاً هو من أبشع أنواع الاستبداد، فأصبح مفهوم **الثيوقراطيّة يُصَوَّر** في مختلف المجتمعات على أنّه مفهوم يغلب عليه الطابع السّلبيّ.

يقول مؤلّف ***«الموسوعة السياسيّة»***:

«ظهرت الأنظمة الدينيّة (الثيوقراطيّة) في العصور الوسطى في أوروبا، وتميّزت بالتعصّب الدينيّ الأعمى وقمع الحرّيات السياسيّة والاجتماعيّة والأدبيّة والفنيّة والعلميّة. لقد أسّست تلك الأنظمة حكومات مستبدّة فسمّيت تلك الحقبة بالعصور المظلمة»[1].

إلّا أنّه، مع الأسف الشّديد، لم يتمّ فهم حقيقة **الثيوقراطيّة** بالشكل الصحيح، والواقع أنّ المفكّرين الذين أيّدوا رفض هذا النّوع من الحكم لم يقبلوا كذلك بالحكومة المستبدّة، وإلّا فإنّ الحكومة الإلهيّة العادلة لا تنسجم مع الظّلم.

وكما أسلفنا في موضوع مصدر المشروعيّة، فإنّه يمكن الاحتجاج للمشروعيّة الدينيّة والحكومة الثيوقراطيّة من وجهة النّظر الدينيّة، لكنّ ذلك لا يعني أن يكون شكل الحكومة الإسلاميّة معادياً للشعب. ويبدو أنّ شكل الحكومة الثيوقراطيّة هو الآخر عبارة عن طيف يتضمّن أشكالاً مختلفة بحيث يمكن اعتبار الحكم الديمقراطيّ العقائديّ أو الجمهوريّة الإسلاميّة نوعيْن من أنواع الحكومة الثيوقراطيّة. وعلى الرّغم من أنّ الحكم الثيوقراطيّ لا يُشير إلّا إلى دور الله سبحانه في الحكومة، ويعتبر القوانين التي يتضمّنها ذلك الحكم قوانين دينيّة (إلهيّة)، لكنّ ذلك لا يعني أنّ الحاكم غير منتخب من قِبَل الناس، وأنّه قد تمّ اختياره من قِبل الله تعالى.

ينطبق شكل الحكم الثيوقراطيّ انطباقاً كاملاً على كلّ من حكومة **الرسول** الأعظم (ص) وحكومة أمير المؤمنين **علي** (ع) حيث يعتقد الشيعة بأنّه قد تمّ تنصيب **النبيّ** (ص) وأمير المؤمنين (ع) تنصيباً خاصّاً للولاية، وإن كان مفهوم الثيوقراطيّة هنا كذلك لا يعني إلغاء حقّ النّاس.

---

(1) المصدر السابق، مدخل (الثيوقراطية)، ص 982.

3 ـ الأرستوقراطيّة

الأرستوقراطيّة تعني سُلطة النبلاء وهي طبقة اجتماعية ذات منزلة عليا، تتميّز بكونها موضع اعتبار المجتمع، وتتكوَّن من الأعيان الذين وصلوا إلى مراتبهم ومواقعهم في المجتمع عن طريق العنصر والدّم والأصل والنّسب، واستقرّت هذه المراتب على أدوار الطبقات الاجتماعيّة الأخرى، أمّا الطبقات الأخرى فهي لا تساوي شيئاً إلى جانبها. وقد أيّد **افلاطون** الذي لم يكن يُطِيق سماع اسم الديمقراطيّة، هذا النوع من الحكم الذي لا يتيح لأحد سوى طبقة خاصّة من الشعب وعنصر معيّن أو أسرة معيّنة من تولّي المناصب الحكوميّة.

وواضح ممّا قيل أنّ الحكومة الإسلاميّة لا يمكنها القبول بهذا الشكل من الحكم على الإطلاق، بل ولا تعترف بأحقيّة طبقة من الناس دون أخرى في هذا المجال، فالمسؤولية والتقوى، كما قلنا، هما المعياران اللذان يتمايز بموجبهما الأفراد بعضهم عن بعض ولا شيء غيرهما. والقرآن الكريم يقول بصراحة:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾[1]

ويتهم البعض الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ـ وهي خلاصة فكر **الإمام الخميني** وموضع تأييده وقبوله ـ بأنّها حكومة أرستوقراطيّة تمنح رجال الدّين امتيازات وحقوقاً استثنائيّة. ولكن من خلال وقفة تأمّل لشروط الوصول إلى أيّ منصب من المناصب في النظام الإسلاميّ كفيلة بردّ هذا الإدّعاء وتفنيده. المسألة الوحيدة التي تتعلّق

---

(1) سورة **الحُجرات**: الآية 13.

برجال الدّين دون غيرهم هي خضوع المتّهمين منهم لمحكمة خاصّة تدعى بـ«**محكمة رجال الدين**»، وهي محكمة تضرّهم في الواقع أكثر ممّا تنفعهم. أمّا مبدأ تشكيل هذه المحكمة فيتطابق مع المصالح التي اقتضتها الظروف التي كانت سائدة في حينه، والأساليب الخاصّة التي كانت متّبعة إزاء رجال الدّين قبل تطابقها مع الأصول والمبادئ، والفكرة القائلة بحلّ هذه المحكمة لا تبدو بعيدة المنال إذا ما تغيّرت الأوضاع نحو الأحسن.

4 ـ التوتاليتاريّة (الكليّانيّة أو الشمولية) (Totalitarism)

تشمل الحكومات **التوتاليتاريّة** أو **الكليّانيّة** أنماطاً عديدة من الحكومات، وهو ما دعا البعض لئلّا ينظر إليها بوصفها نظريّة مستقلّة أو نظاماً واحداً قائماً بذاته. وعلى هذا يتمّ بحث بعض الأنظمة المختلفة مثل **الشيوعيّة** و**الفاشيّة** و**الأمميّة** و**الاشتراكيّة** ـ وهي أنظمة تتعارض مع بعضها البعض ـ تحت مفهوم أو عنوان **الكليّانيّة**[1].

ويرجع اشتقاق كلمة (totalitarism) من الأصل اللّاتينيّ (totus) والذي يعني (الجميع) أو (الكُلّ). ويُطلَق مفهوم (**الكليّاني**) على النظام السياسيّ المبنيّ على إخضاع الفرد للدولة وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياته.

ومن جملة الخصائص التي يتّصف بها هذا النمط من الأنظمة ما يلي[2]:

---

(1) **سيري در انديشه هاي سياسي معاصر** (*جولة في الفكر السياسيّ المعاصر*)، ص 98.

(2) غلام رضا بابائي، **فرهنگ علوم سياسي** (*معجم العلوم السياسيّة*)، ج1، مدخل (الكليّانيّة = *توتاليتاريسم*).

1 ـ إشراف الدولة وسيطرتها على جميع الموارد والنشاطات الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

2 ـ اقتصار السلطة على حزب واحد يخضع له جميع الأفراد.

3 ـ إلغاء كلّ أشكال الرّقابة أو الإشراف الشعبيّ على الهيئة الحاكمة.

4 ـ اللّجوء إلى الإرهاب واستخدام القوّة والعنف لقمع المعارضين.

5 ـ استخدام (الدولة) صلاحيّات غير محدودة ورفض أيّ شيء يحدّ من تلك الصلاحيّات بما في ذلك القانون أو الدستور أو احترام الحرّيات الشخصيّة وغير ذلك.

وعلى الرّغم من الحديث عن الدستور والتشدّق بوجود الحرّيات على اختلافها وحكومة القانون، إلّا أنّ أيّاً من هذه الأمور لا قِبَل لها في منع استخدام القوّة أو العنف للوصول إلى الأهداف التي تنشدها الدولة في هذا النوع من الأنظمة.

6 ـ سيطرة شخص واحد على الحزب والدولة.

أمّا ما يمكن اعتباره وجهاً من أوجه الشّبه بين النظام الإسلاميّ وشكل الحكومة الكليّانيّة، فهما النّقطتان (1) و(5) من النّقاط أعلاه. وبالنسبة إلى قدرة الحكومة الإسلاميّة على الإشراف والتّدخّل في الحياة الشخصيّة للأفراد والسيطرة على جميع الشؤون، فإنّ ذلك لا يمكن إثباته إلّا ما يتعلّق بالحالات الطارئة التي تقتضيها المصلحة العامّة للمجتمع وبالقدر الذي يتمّ فيه الحفاظ على المصلحة العامة. فتنظيم المواليد وتحديد النسل، هي مسألة شخصيّة تتعلّق بالأُسرة، بيد أنّ تدخّل الدّولة في ذلك عبر تنفيذ بعض الإجراءات هو لجهة تَعارضها مع مصلحة المجتمع.

ولا توجد مطلقاً في الحكومة الإسلاميّة أيّة حصانة ضدّ القانون أو تجاوز على الحرّيات الشخصيّة من قبل السلطة إلّا في حالات اقتضاء المصلحة العامة، وعلى هذا فإنّ ما يُشاع من وجود شبه من أيّ نوع كان بين الحكومة الإسلاميّة والحكومة الكليّانيّة، هو أمر لا يمكن القبول به.

وتجدر الإشارة هنا إلى نقطة مهمة ربّما تصدق بالنسبة إلى الحالة التي تخصّ الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، لكنّها ليست بالضرورة كذلك، وهي أنّ البحث أو التفتيش غير المناسب في الحياة الشخصيّة للأفراد من المراتب الدّنيا والتي تتمّ بأوامر عليا، وهو السّبب نفسه الذي يدفع بالبعض إلى تشبيه حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة بالحكومات الكليّانية التوتاليتاريّة، أقول، إنّ ذلك البحث ليس له وجود في فكر **الإمام الخمينيّ**، وأمّا ما يُثار هنا وهناك من أنّ مثل تلك الأمور كانت تحدث بأمر منه أو بموافقته، فليست لذلك أيّة أدلّة موثوقة.

5 ـ الديكتاتوريّة والاستبداد

على الرّغم من وجود بعض الاختلافات والفروق البسيطة بين كلّ من الحكومة الديكتاتوريّة وحكومة الاستبداد، إلّا أنّ هناك أوجه شبه عديدة تجمع بين هذيْن النّظاميْن، نذكر منها:

1 ـ عدم القبول بالرّأي الآخر (المعارِض) في ما يخصّ الحكومة.

2 ـ عدم تقيّد السلطة بالتقاليد والأعراف والاتفاقيّات (أو العقود) والقوانين، أو بتعبير آخر هي سلطة غير محدودة وغير مقيّدة وتتوافر على صلاحيّات واسعة.

3 ـ لا وجود للدستور أو القوانين الأخرى.

4 ـ هدفها الوحيد إقصاء المنافسين والمعارضين عن الساحة السياسيّة.

5 ـ تقييد حريّة الأفراد، وعدم شعورهم بالمسؤوليّة وخضوعهم وطاعتهم للحاكم كلّ ذلك بسبب الخوف وبحجّة التبصّر في عواقب الأمور.

6 ـ الشعب مسؤول أمام الحاكم بدلاً من أن يكون الأخير مسؤولاً أمام الشعب.

7 ـ عدم الفَصل بين السلطات الثلاث بشكل ملموس وحقيقيّ، وإن كان الظاهر يُشير إلى وجود ثلاث قوى[1].

وبالنّظر إلى عدم وجود أيّة اختلافات أساسيّة بين الحكومات الديكتاتوريّة وبين الحكومات الكليّانيّة، وتطابقها ولو بشكل جزئيّ، فإنّ شكل الحكومة الإسلاميّة لا يتشابه كذلك مع الديكتاتوريّة كما هو واضح.

الشّبه الوحيد الذي يمكن الإشارة إليه بين النّظام الإسلاميّ وبين هذا النمط من الحكومات هو انتهاء السلطات الثلاث بمجموعها إلى (منصب) القائد، وقد تعني هذه النقطة غياب الفَصل الواقعيّ بين تلك السلطات. وعلى الرغم من صعوبة قبول وجود هذا الشّبه في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة (وذلك لأنّ كلّ واحد من تلك السلطات منفَصل عن الآخر بالفعل)، إلّا أنّ شكل الحكم الإسلاميّ في صدر الإسلام يُوحي بأنّ تلك السلطات كانت مندمجة مع بعضها البعض. فالسلطات المذكورة لم تكن منفصلة عن بعضها البعض حتى في حكومة **الرّسول** (ص) وخلافة أمير المؤمنين (ع).

---

(1) بابائي، مصدر سابق، مدخل (الديكتاتوريّة).

وفي الحقيقة، إنّ مسألة الفصل بين السلطات هو بمثابة عامل لتحديد دائرة الصلاحيات، ولكن لم تكن الحاجة إليه قائمة في جميع الظروف. إضافة إلى ذلك فإنّ عدم الفصل بين السلطات لم يكن أمراً مخالفاً للقيَم خاصّة في المجتمعات البسيطة والبدائيّة.

6 ـ الجمهوريّة

لا ريب في أنّ شكل الحكومة الجمهوريّة هو أيضاً يشتمل على أشكال أخرى، فهو يتضمّن في الوقت نفسه الجمهوريّات الديمقراطيّة والديكتاتوريّة معاً.

في الحكومات الجمهوريّة يتمّ انتخاب رئيس الجمهوريّة من قِبل الشعب بشكل مباشر أو غير مباشر، ولا وجود للتوريث أو الولاية، وتُعتبر مدّة الحكم محدودة وذلك بحسب الظروف.

وإذا كان رئيس الجمهوريّة مسؤولاً أمام البرلمان، حينئذ يُقال عن تلك الجمهوريّة بأنّها «**جمهوريّة برلمانيّة**»، وإلّا فإنّها «**جمهوريّة رئاسيّة**». ويُعتبر الحكم الإسلاميّ ـ بالنّظر إلى اهتمامه بآراء الشعب في ما يتعلّق بانتخاب الحكّام ـ من نوع الحكومات الجمهوريّة البرلمانيّة بالأسلوب الديمقراطيّ، ويصدق هذا الوصف على الجمهوريّة الإسلاميّة في **إيران**.

7 ـ الفاشيّة

في ما يلي بعض الصّفات التي تتعلّق بالأنظمة **الفاشيّة**:

1 ـ عدم تبنّيها للنهج العقلانيّ.

2 ـ تنكّرها لمبدأ المساواة بين البشر.

3 ـ نظامها السلوكيّ يُبنى على الكذب والعنف.

4 ـ يخضع الجميع في النظام الفاشيّ لسلطة الحزب الواحد،

وتسيطر فئة قليلة على مقدّرات الأمّة، والصلاحيّات غير محدودة.

5 ـ التمييز العنصريّ.

6 ـ معاداته لأنظمة القانون الدّولي.

7 ـ عبادة الشخصيّة (القائد أو الحاكم) إلى أقصى حدّ.

8 ـ معارضة الديمقراطيّة والليبراليّة والاشتراكيّة.

9 ـ الإيمان الشديد بالبطولات والرّوح الحربيّة (العسكريّة).

عند مقارنة نظام الحكم الإسلاميّ مع النظام الفاشيّ، قد يبدو لنا أنّ ثمّة وجهاً مشتركاً يجمع بينهما وهو أنّ الفاشيّة تدّعي نصرة المحرومين، وتدعو إلى عبادة شخصيّة القائد، وتصوّره على أنّه من صميم الشّعب.

إلّا أنّ بنية الفاشيّة وخصائصها المذكورة أعلاه لا علاقة لها إطلاقاً بشكل النظام الإسلاميّ لأنّ وجود صفة التّمجيد والتقديس للقائد لا يترتّب عليه وجود شبه بينهما. أمّا ما يتعلّق بمعارضة **الإمام الخمينيّ** لأنظمة القانون الدوليّ فقد كانت معارضة مرحليّة أُريد بها الوقوف بوجه هيمنة القوى العالميّة على المنظمات الدوليّة.

وإضافة إلى الأنظمة التي أشرنا إليها، توجد أنظمة أخرى شائعة وموجودة مثل **المَلَكيّة والمَلَكيّة الدستوريّة والشيوعيّة** وغيرها، ولكن مراعاة للإيجاز وتفادياً للوهم بوجود شبه من أيّ نوع، فقد أحجمنا عن ذكرها أو مقارنتها بالنظام الإسلاميّ.

أشكال الحكومة الإسلاميّة عبر التاريخ

في ضوء النتائج التي توصّلنا إليها خلال هذا البحث نقول، إنّه على الرّغم من أنّ الرّؤية الشيعيّة لشكل الحكومة في عصر الأئمة (ع)

كانت مطابقة للشكل الثيوقراطيّ للحكم، وأنّ الحاكم في المجتمع الإسلاميّ لم يكن يُنتخب من قِبل الشعب بل يُنصّب من قِبل الله الحكيم سبحانه، أقول على الرّغم من ذلك، فإنّ الحكومة في زمن الغيبة كانت تستند إلى رأي الشعب والقانون الإلهيّ. وكان شكل الحكم نظاماً خليطاً يجمع في تركيبته عناصر من النظام الثيوقراطيّ والديمقراطيّ والجمهوريّ، وهو ما خلق له خصوصيّات ومواصفات خاصّة به.

وإذا نظرنا إلى تاريخ الحكومات الإسلاميّة أمكننا توضيح الجانب العمليّ لتلك الحكومات وتطابقها مع الشكل المنشود للحكومة التي نَحن بصددها.

بصورة عامة، نستطيع تقسيم أشكال الحكومات الإسلاميّة على مرّ التاريخ إلى أربعة أقسام، هي:

1 ـ الحكومة القائمة على النصّ: حكومة النبيّ (ص) والإمام (ع)، أو نظام الإمامة.

2 ـ الخلافة الإسلاميّة القائمة على مشورة أهل الحلّ والعقد: حكومة الخلفاء الراشدين.

3 ـ النظام المَلَكيّ الوراثيّ: حكومة الخلفاء الأمويّين والعبّاسيّين والعثمانيّين.

4 ـ الأنظمة الجمهوريّة والديمقراطيّة والاشتراكيّة (في الظاهر): مثل الحكم في الباكستان.

ربّما لا يبدو لنا وجود اختلاف يُذكر بين النقطتين الثانية والثالثة؛ فالخلفاء الأمويّون والعبّاسيّون والعثمانيّون على الرّغم من أنّهم كانوا يُطلقون على أنفسهم لَقب (الخليفة) إلّا أنّهم كانوا يجدون أنفسهم مضطرّين للالتزام الظاهريّ ببعض الأمور.

لكنّ زوايا نظر المفكّرين الذين كانوا ينظرون إلى أوضاع المجتمعات الإسلاميّة الأولى من الخارج لم تكن متقاربة، فقد سعى كلّ منهم إلى تطبيق شكل الحكومة الإسلاميّة مع واحد من الأشكال الشائعة ضمن دائرة العلوم السياسيّة.

وفي ما يلي نشير إلى بعض العبارات التي وردت في كتاب «***الحكومة الإسلاميّة من وجهة نظر ابن خلدون***» للتعرّف على تلك الآراء عن كثب، وتهيئة الأجواء المناسبة للحكم في هذه المسألة.

> كتب **سنتيلانه** في مصنّفه «***تراث الإسلام***» يقول: «**يُمثّل الإسلام حكم الله المباشر، فله تعالى الحاكميّة الدائمة على الأقطار الإسلاميّة، والله هو مجلى دولة الإسلام. حتى موظّفي الدولة هم بمثابة مستخدمين عند الله سبحانه**». إذاً فالحكومة الإسلاميّة من وجهة نظر **سنتيلانه** هي نفسها التي تعرف في مصطلح العلوم السياسيّة المعاصرة بالحكومة الثيوقراطيّة.

كما ذكر **موير** في كتابه «***الخلافة***» بأنّ الحكومة الإسلاميّة هي نموذج كامل للاستبداد المطلَق.

أمّا **ماكدونالد** فيقول: إذا تجاهلنا بعض القيود فلا شكّ بأنّ حكومة (الإمام) تعني الحكومة الاستبداديّة المطلقة؛ في حين أنّ **ميركوليوث** يعتبر الخلافة إمّا حكماً أوتوقراطيّاً أو حكماً استبداديّاً.

ويقول **آرنولد** كذلك الشيء نفسه، حيث اعتبر الحكومة الإسلاميّة حكومة مستبدّة ومطلقة، وأنّه لا خيار للأفراد فيها سوى الطاعة والإذعان لها.

ويخلص **مجيد خدّوري** بعد بحثه في الحكومة الإسلاميّة إلى أنّ الإسلام هو أقرب ما يكون إلى **النوموقراطيّة** (Nomocracy)، وتُعرَّف (النوموقراطيّة) وفقاً لما جاء في **قاموس (أكسفورد)** بأنّها «**حكومة القانون**».

أمّا طه حسين وبعد رفضه لكلّ ما قيل بشأن الحكومة الإسلاميّة فقد اعتبرها في كتابه **(الفتنة الكبرى)** حكومة عربيّة صرفة لم تتأثّر بأيّ عوامل خارجيّة على الأقلّ في صدر الإسلام. هذا فيما حاول بعض الكُتّاب الآخرين وصف الإسلام بأنّه أرقى مظاهر الديمقراطيّة. ويبدو أنّ هؤلاء لم ينتبهوا إلى أنّ الحاكميّة النهائيّة في النظام الديمقراطيّ هي للشعب، في حين أنّ الإسلام يُقدّم الشّرع على أيّ أمر آخر. إضافة إلى ذلك فإنّه لا يمكن مقارنة مفهوم (الشعب) في إطاره الجغرافيّ مع مفهوم (الأُمّة) بمعناها الدينيّ والعالميّ[1].

وواضح أنّ ما نُقِل من كلام حتى الآن يتعلّق بالحكومة الإسلاميّة بشكل عام ومطلق، ويبدو أنّ هؤلاء المؤلّفين لم يتصوّروا الحكومة الإسلاميّة إلّا ضمن إطار حكومة **الخلفاء الراشدين**، أو الخلافة **الأمويّة والعباسيّة** على أبعد تقدير، ولم يلمسوا تفاوتاً يذكر بين تلك الحكومات، أو أنّ كلّاً منهم بحث في حكومات تلك المراحل التاريخية ونسب إحداها إلى الإسلام.

ويُضيف طه حسين في كتابه المذكور، بعد فَصله عصر **النبيّ** (ص) عن عصر الخلفاء الراشدين وبقيّة الخلفاء، قائلاً:

«في بداية حكومة النبيّ (ص) وبسبب ارتباطه بالوحي ووصول الأوامر الصريحة من الله سبحانه مباشرةً، فإنّ دور الله تعالى كان مباشراً في أمر الحكومة. كان النبي (ص) مرسلاً من الله تعالى فأصبح الحاكم بأوامر الله سبحانه وحارساً على تطبيقها. لذلك يمكننا تسميّة حكومة النبيّ (ص) بحكومة الله تعالى، وعلى هذا، فإنّ أنسب مصطلح غربيّ يمكن إطلاقه على تلك الفترة من الحكم هو الثيوقراطيّة».

---

(1) داود رسائي، **حكومت إسلامي از نظر ابن خلدون** ***(الحكومة الإسلاميّة من وجهة نظر ابن خلدون)***، ص 99.

بعد ذلك انقطع الاتّصال بعالم الغيب في **الفترة الثانية** التي تلت رحيل **الرّسول** (ص) إلى الرفيق الأعلى، فتوصّل المسلمون إلى أنّ الله تعالى قد فوّض حقّ الحاكميّة والحكومة إلى المجتمع الإسلاميّ، فبايعوا على أثر ذلك **أبا بكر** خليفة لهم، وكان **أبو بكر** وكذلك سائر الخلفاء الراشدين يُقدّمون قوانين الشريعة المقدّسة على أيّ شيء، وعند افتقادهم لأيّ نصّ (صريح) كانوا يستلهمون الحكم من روح القانون أو السّنة النّبوية الشريفة. لذلك لا مناص من القول بأنّ الشّرع في تلك الفترة كان هو الحاكم النّافذ في المجتمع الإسلاميّ ولكن على يد الخلفاء الراشدين. ولعلّ أفضل مصطلح يمكن إطلاقه على ذلك النوع من الحكم هو مصطلح **النوموقراطيّة**، فهو أقرب لها في الواقع من غيره.

أمّا في **الفترة الثالثة** ـ ونَقصد بذلك فترة الخلافة التي أعقبت الخلفاء الرّاشدين ـ انحسر نفوذ الشّريعة شيئاً فشيئاً، ولم يعُد الاهتمام بروح القوانين الإسلاميّة والسنّة النبويّة يشكّل أولوية كما كان في الفترات السابقة. فقد جاء الأمويّون بالكثير من البِدَع المناقضة لروح الدّين وأحياناً مع نصّه، إضافة إلى أنّهم استعملوا الخلافة وجعلوها وراثة فيهم فتحكّموا في رقاب الناس بالاستبداد والطغيان. ولعلّ وصف **ماكدونالد** للحكومة الإسلاميّة[1] ينطبق إلى حدّ بعيد على هذا النمط من الحكومات؛ حيث كانت تجسيداً حيّاً للديكتاتوريّة المطلقة على الرّغم من تقيّدها بقوانين الشّرع في بعض الأحيان[2].

---

(1) حيث قال كما ذكرنا سابقاً: «إذا تجاهلنا بعضاً من القيود فلا شكّ بأنّ حكومة (الإمام) تَعني الحكومة الاستبداديّة المطلقة؛ في حين أنّ ميركوليوث يعتبر الخلافة إمّا حُكماً أوتوقراطيّاً أو حُكماً استبداديّاً». [المترجم].

(2) داود رسائي، *الحكومة الإسلاميّة من وجهة نظر ابن خلدون*، ص 100.

وفي أهميّة الخلافة، كتب **ويل ديورانت** يقول:

«تميّزت الخلافة بطابع دينيّ قبل أن تكون ذات طابع سياسيّ، لأنّ الخليفة الأوّل كان قائداً لجماعة دينيّة وهم جماعة المسلمين، وكانت مسؤوليّته الرئيسيّة تتمثّل في الدّفاع عن الإيمان. لذلك يمكن القول بأنّ السّمة الغالبة للخلافة آنذاك كانت سِمة الحكومة الثيوقراطيّة، حكومة الله تعالى بواسطة الدّين. لكنّ الخليفة لم يكن يحمل صفات (البابا) أو (الأسقف)، ولهذا لم يكن قادراً على إيجاد قواعد أو قوانين أخرى في ما يتعلّق بالمسائل الدينيّة. ومع هذا فقد كان يمتلك سلطة وصلاحيّة مطلقتيْن، إذ لم يكن هناك برلمان يقف بوجهه أو يتحدّاه، ولم تكن هناك طبقة وراثيّة من النّبلاء تعمل على تقييد سُلطاته، إلّا القرآن [الكريم]، فهو الوحيد الذي كان قادراً على تقييد سُلطات الخليفة وصلاحيّاته. وحتى القرآن فقد سعى المفسّرون إلى تأويله وتفسيره بما يتلاءم والحكم القائم»[1].

وهناك نقطة يمكن ملاحظتها في الكلام الذي قاله **ديورانت** وهي (اتّصاف منصب الخليفة بالطابع الروحانيّ) وهي الصّفة التي كانت غالبة على الجيل الأوّل من الحكّام بعد **الرّسول** الأعظم (ص). لكن، على الرّغم من ذلك، فإنّ معظم الخلفاء استغلّوا مناصبهم (منصب الخلافة في بُعدَيْها الدينيّ والمعنويّ) لغرض إحكام سيطرتهم وتوسيع نفوذهم، ولهذا السّبب بالذات ركّز بعض المثقّفين من أمثال **علي عبد الرّازق** و**رشيد رضا**، إلى حدّ ما، على موضوع الفَصل بين الحكومة والسياسة من جهة، وبين الدّين من جهة أخرى بغية إيجاد

(1) ويل ديورانت، ***قصة الحضارة***، عصر الإيمان، ج4، ص 288.

نهضة فكريّة إسلاميّة، محاولين إقامة مؤسّسة حكوميّة تتّصف بطابع سياسيّ بحت[1].

ويُعتبر **معاوية** أوّل من غيّر نظام الشورى أو النظام الديمقراطيّ، إن صحّ التعبير، إلى النظام المَلَكيّ، وكتب **أبو الأعلى المودوديّ**[2]

---

(1) حميد عنايت، **انديشه هاى سياسي در اسلام معاصر** ***(الآراء السياسيّة في الإسلام المعاصر)***، ص 129.

(2) أبو الأعلى المودودي (1321 ـ 1399هـ/ 1903 ـ 1979م) ولد بمدينة **أورنك أباد** في ولاية **حيدر أباد بالهند** من أسرة فاضلة اشتهرت بالدين والفضل والعلم. لم يعلّمه أبوه في المدارس الإنكليزية واكتفى بتعليمه في البيت. أمّا مؤلّفاته فهي: **الجهاد في سبيل الله؛ مصدر قوة المسلم؛ النشاطات التبشيريّة في تركيا؛ الأخلاق الاجتماعيّة وفلسفتها؛ مسألة اللباس؛ تاريخ السلاجقة؛ الدولة الصفويّة؛ تاريخ الدّكن السياسي؛ نحن والحضارة الغربيّة؛ الحجاب؛ الحضارة الإسلاميّة: أسسها ومبادئها؛ أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة؛ الإسلام في مواجهة التحدّيات المعاصرة؛ مشكلة الجبر والقدر؛ مفاهيم إسلاميّة حول الدين والدولة؛ ملكية الأرض في الإسلام؛ حركة تحديد النسل؛ في محكمة العقل: التوحيد، الرسالة، الآخرة؛ حقوق الزوجين: دراسة نقديّة لقانون الأحوال الشخصيّة؛ مبادئ الإسلام؛ الربا؛ النظريّة السياسيّة الإسلاميّة؛ كيف تقام الحكومة الإسلاميّة؛ نظرة فاحصة على العبادات الإسلاميّة؛ موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه؛ المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين؛ منهج جديد للتعليم والتربيّة؛ الإسلام والجاهليّة؛ معضلات الإنسان الاقتصاديّة وحلّها في الإسلام؛ المسلمون والصراع السياسي الراهن ـ ثلاثة أجزاء؛ تفهيم القرآن (في ثلاثين جزءًا)؛ طريق السلام؛ الأسس الأخلاقيّة للحركة الإسلاميّة؛ الدين القيّم؛ الدعوة الإسلاميّة ومتطلّباتها؛ دعوة الجماعة الإسلاميّة؛ الصلاح والفساد؛ شهادة الحقّ؛ عقوبة المرتدّ في الإسلام؛ نظام الحياة في الإسلام؛ القانون الإسلاميّ وطرق تنفيذه؛ حقوق أهل الذمة في الإسلام؛ شؤون باكستان الداخليّة والخارجيّة؛ واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم؛ الصفات اللّازمة للعاملين في مجال الدعوة؛ أسس الدستور الإسلامي في القرآن؛ تدوين الدستور الإسلامي؛ المسألة القاديانيّة؛ قضية كشمير الإسلاميّة؛** =

في كتابه «*الخلافة والملك*» بهذا الشأن يقول:

«كان معاوية أوّل من وضع أساس المَلَكيّة والاستبداد وولاية العهد، حتى أصبحت فكرة (الرئاسة) شأناً رائجاً، ومخالفة الحاكم فتنة وإن كان عاصياً»[1].

ويمكن تحديد الفرق بين نظام الإمامة والخلافة في أنّ الأولى تنصيب، أمّا الثانية فهي انتخاب وإن كانا لا يختلفان من ناحية القواعد والتعليمات. لكن من وجهة نظر **الإمام الخمينيّ** يمكن أن يتمتّع الحكّام الآخرون في المجتمعات الإسلاميّة المنصوّبون بتنصيب خاصّ من قِبل **النبيّ** (ص) أو الإمام (ع) بجميع الصلاحيّات ـ بعد إحراز الشروط العامّة[2].

أمّا من وجهة النّظر الإسلاميّة فإنّ نظام الخلافة يسير بموازاة نظام الإمامة، ولم يُجوّز أهل السنّة كذلك لأنفسهم المشورة أو انتخاب الخليفة في حال كان تنصيب الخليفة والوليّ مفروضاً من قِبل الله تعالى. وفي هذا يقول **المودودي**:

إنّ الخلاف الموجود بين السنّة والشيعة هو خلاف صغرويّ،

= **سيرة النبي(ص) في مجلّدين؛ الحكومة الإسلاميّة؛ نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور؛ طائفة من قضايا الأمة الإسلاميّة في القرن الحاضر؛ الأمة الإسلاميّة وقضية القوميّة؛ الإسلام والمدنية الحديثة؛ بين الدعوة القوميّة والرابطة الإسلاميّة؛ الخلافة والملك؛ منهاج الانقلاب الإسلامي؛ نحو ثورة سلميّة؛ تذكرة دعاة الإسلام؛ حول تطبيق الشريعة الإسلاميّة في العصر الحاضر؛ تفسير سورة النور؛ الإسلام ومعضلات العصر؛ بين يدي الشباب؛ إلى أي شيء يدعو الإسلام؟؛ برّ الأمان. [المترجم].**

(1) أبو الأعلى المودودي، *الخلافة والملك*، ص 194 ـ 195.

(2) الإمام الخُميني، *كتاب البيع*، ج2، ص 283 و289.

فكلّ منهما لا يُجوّز أيّ أسلوب آخر في حال وجود نصّ على الإمامة[1].

لذلك، ومن الناحية النظريّة، فإنّ مختلف الفِرَق الإسلاميّة المؤمنة بالحكم تعتقد، إلى حدّ ما، بجعل الحاكميّة إلى الناس (في زمن الغيبة عند الاثني عشرية)، وهي فكرة يمكن تسميتها بالاستخلاف أو الخلافة الإسلاميّة.

خصائص نظام الإمامة وشؤون الإمام وصلاحيّاته

في ما يخصّ نظام الإمامة أو تنصيب قائد المجتمع الإسلاميّ بتنصيب خاصّ من قِبل الله سبحانه، والتي تمثّل حكومة النبيّ الأكرم (ص) والإمام (ع) أفضل نموذج لها، فإنّه يمكن الإشارة إلى النقاط التالية بقدر تعلّق الأمر بشؤون الإمام ودائرة صلاحيّاته، وهي نقاط لا يمكن الانتقاص من شأنها أو الشكّ بها بالنسبة إلى مقام المعصوم، وإن كان ذلك ممكناً بالنسبة إلى الحاكم غير المعصوم:

1 ـ نظراً لوصول المعصوم إلى هذا المنصب على أساس بعض الصلاحيّات والمؤهّلات الخاصّة ونظراً لاستحالة تصوّر سقوط تلك الصلاحيّات عن المعصوم من الناحية الدينيّة، فإنّ منصب الولاية أو الإمامة لا يزول ولا يسقط عن المعصوم إلّا برحيله ووفاته؛ بمعنى آخر، يُعتبر منصب الولاية منصباً باقياً مدى العمر.

2 ـ يتمّ تعيين حدود الحكم وصلاحيّاته في نظام الإمامة من قِبل الله تعالى، على الرّغم من أنّ ولاية بعض الأنبياء السابقين كانت ولاية محدودة (ونَقصد بذلك الأنبياء من غير أولي

---

(1) أبو الأعلى المودودي، ***الخلافة والملك***، ص 20.

العزم)، غير أنّ ولاية **الرّسول** (ص) وأئمّة الهدى (صلوات الله عليهم أجمعين) هي ولاية عالميّة لا تقتصر على بلد معيّن أو كتلة عالميّة محدّدة، إذ إنّها تُلزِم جميع المؤمنين والمسلمين على الأقلّ على طاعة **النبيّ** (ص) والأئمّة في شؤون الولاية. وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[1]. وكما قال المفسّر الكبير **العلّامة الطباطبائيّ**: «وهذا المعنى ـ والله أعلم ـ هو الموجب لتكرار الأمر بالطاعة في قوله «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول»، لا ما ذكره المفسرون من أنّ التكرار للتأكيد، فإنّ القصد لو كان متعلّقاً بالتأكيد كان ترك التكرار وهو أدلّ عليه وأقرب منه فإنّه كان يفيد أن طاعة الرّسول عين طاعة الله سبحانه وأن الطاعتين واحدة»[2].

3 ـ إنّ حكم هؤلاء (**الرّسول** (ص) والأئمة المعصومين (ع)) غير مقيَّد بإطار ولا بشريعة غير شريعة القرآن الكريم وأحكام الإسلام ـ بصرف النّظر عن مقام التشريع **للنبيّ** (ص) ـ لذلك فإنّ القوانين الأساسيّة أو العاديّة أو أيّة قوانين أخرى، لا يمكنها تحديد حاكميّتهم وإن كان قد طُلِب منهم التشاور مع أبناء الأمّة الإسلاميّة واحترام آرائهم ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ﴾[3]، لكن تبقى مسألة اتّخاذ القرارات واختيار أحدها من اختصاص **الرّسول** (ص) والأئمة الأطهار (ع) كما تستطرد الآية الكريمة السابقة بالقول: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾.

4 ـ الإمام مسؤول أمام الله سبحانه، على الرّغم من أنّ واجب

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) السيد محمّد حسين الطباطبائيّ، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج4، ص 388.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر يقع على عاتق الجميع، وأنّ نصائح أئمّة المسلمين تمثّل واجباً من واجباته تجاه الأمّة الإسلاميّة أيضاً؛ إلّا أنّ كلّ ذلك لا يعني مسؤوليّة الحاكم أمام الناس أو ممثّليهم بالشكل المتعارف عليه في الوقت الحاضر، بل على العكس، فإنّ الناس مأمورون بالطاعة ومن حق الحاكم على رعيّته اتّباعه ومناصرته وطاعته.

هذا، ولا ريب في أنّ الخصائص المذكورة كانت جليّة وواضحة في حكومة النبيّ (ص) وخلافة الإمام (ع) معاً.

ويجدر الذكر إلى أنّه في ضوء مقام العصمة، طبقاً لوجهة النظر الإسلاميّة، فإنّه لا يمكن افتراض المستلزمات العادية للسلطة المطلقة وغياب المساءلة في قبال الناس... وغير ذلك، في هذا النوع من الحكومات، إذ إنّ الانتهاك والتّعدي يلزمهما نفي العصمة، في حين أنّه ليس بالإمكان بحث موضوع نظام «الإمامة» بعيداً عن شرط العصمة، وذلك لثبوت عصمة أئمّة الشيعة جميعاً بالأدلّة الكلاميّة.

وأمّا ما كان يحصل في العصر الأوّل للخلافة فهو انتخاب الخليفة طبقاً لآراء الناس ـ أو الأصحّ أهل الحلّ والعقد الذين كانوا بمثابة ممثّلي الناس بحسب العُرف ـ (ولن نَبحث هنا صغرى المسألة أو إن كان المنتخِبون يُمثّلون حقّاً أهل الحلّ والعقد). وبعد ذلك أصبح الخليفة يحكم مدى العمر ولم يكن هناك أيّ مجلس أو دستور يحدّ من صلاحيّاته أو يمتثل الخليفة لقوانينه. وعموماً يبدو أنّ شكل الحكومة في عصر الغيبة يشبه إلى حدّ ما نظام الإمامة أو الخلافة، بمعنى أنّها تستند إلى تنصيب الوليّ الفقيه من فوق (حسب وجهة نظر الإمام الخمينيّ) وأنّ ولاية الفقيه تمثّل استمراراً لإمامة المعصومين (ع)، وكذلك على الأساس المشهور في الفكر الشيعيّ المتأخّر ـ أي، على أساس بناء مشروعيّة ولاية الفقيه بحسب رأي

الشعب ـ وبذلك فإنّ شكل الحكومة الإسلاميّة هنا أشبه بنظام الخلافة. وما نَعنيه بأنّها شبيهة بالخلافة هو قيام ولاية الأمر على أساس آراء الشعب، وأمّا ما كان يصدر من أمور عن الخلفاء ـ بما فيهم بعض الخلفاء الراشدين ـ فلا يدخل في حديثنا.

هـ ـ مشاركة الأفراد في أمر الحكومة

تحدّثنا آنفاً عن مشاركة الأفراد في شؤون الحكومة، وحدود تلك المشاركة من وجهة نظر **الإمام الخمينيّ**، وذلك للعلاقة الوثيقة القائمة بين تلك المشاركة وبين تحديد شكل الحكومة الإسلاميّة ونظريّة الولاية المطلَقة للفقيه. وقد تطرّقنا إلى موضوع شكل الحكومة، وإلى نظريّة الولاية المطلَقة للفقيه. إلّا أنّنا لم نتناول ذلك سوى بشكل سريع وموجز، ولم ندخل في كلّ زوايا ذلك الموضوع كما يجب.

لذلك، فقد أفردنا هذا القسم لبحث الموضوع المذكور بتفصيل أكثر وإشارة أشمل.

تاريخ الديمقراطيّة في العصور القديمة

عندما نروم الحديث عن مسألة مشاركة (الشعب)، ونأخذ بعين الاعتبار إطلاق هذه الكلمة التي تشمل جميع الطبقات الاجتماعيّة، نستحضر في أذهاننا مفهوم **«الديمقراطيّة»** في القاموس اليونانيّ الذي يتألّف من مقطعيْن اثنيْن هما: (**الشعب demos**) و(**الحُكم أو الملك cratas**)[1].

---

(1) (الديمقراطيّة Democracy): مصطلح يونانيّ يعني سيادة الشعب أو حكم الشعب. والديمقراطيّة نظام سياسيّ اجتماعيّ تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، =

ومن أجل فهم الخلفيّة التاريخيّة لمشاركة الأفراد في أمر الحكومة لا بدّ لنا من إلقاء نظرة تاريخيّة في هذا المجال.

في الكثير من العصور التاريخيّة لم يكن موضوع مشاركة الأفراد في الحكومة مطروحاً على طاولة البحث، لذلك كان الصّراع حول حريّة الأفراد وسلطة الحكومة وقدرتها، السّمة المميّزة للتاريخ القديم. وكان المقصود بالحرّية وحقوق الأفراد في مقابل الحكومة آنذاك هو الحفاظ على حقوق الرّعايا في مقابل الحكّام. في العصر الحالي، يتركّز اهتمام الشعب على إيجاد ساتر مقابل الحكومة لكي تبقى بعض الحرّيات الفرديّة محفوظة ومصونة، وللحيلولة دون قيام الحكّام بسحق الحقوق الطبيعيّة لأفراد الشعب تحت وطأة أهوائهم ومطامعهم. ربّما كان وجود الحكّام أمراً ضروريّاً ولازماً، إلّا أنّ أولئك الحكّام لم يكونوا سوى شرذمة من (الأشرار) تسلّطوا على رقاب (الشعوب)، وكانت لهم مصالحهم الخاصة والبعيدة عن مصالح الشعب.

لقد دفع التحوّل الفكريّ والتجارب العمليّة والفُرص الثمينة التي منحها التاريخ للمفكّرين لإيجاد النموذج المنشود للعلاقات السياسيّة في المجتمع، دفع بأولئك المفكّرين إلى الاعتراف بأنّ الحكومة هي (للشعب) وليست (على الشعب) ـ على الأقلّ في مرحلة وضع

= ويوفّر لهم المشاركة الحُرّة في صنع التشريعات والقرارات التي تنظّم الحياة العامة. والديمقراطيّة كنظام سياسيّ إمّا أن تقوم على حكم الشعب لنفسه مباشرةً أو بواسطة ممثّلين منتخَبين بحريّة كاملة، وإما أن تكون اجتماعيّة أي أنّها أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرّأي والتفكير، وإمّا أن تكون اقتصادية تنظّم الإنتاج وتصون حقوق العمّال وتحقّق العدالة الاجتماعية. (أنظر: ***الموسوعة السياسيّة***، بإشراف عبد الوهاب الكيّالي، ج 2، **مدخل «الديمقراطيّة»**). [المترجم].

القوانين والقواعد ـ واعتبار قدرة الحاكم وسلطته نابعة (من الشعب) وبالتالي يجب أن تكون في مسار موازٍ لمصالح الشعب. ولكن مع ذلك فإنّ مفهوم الديمقراطيّة (مشاركة الناس جميعاً في الحكم بمقدار متساوٍ) لم يكن يمثّل النمط الأفضل للحكم، ناهيك عن اختلاف زوايا النظر إلى ذلك المفهوم.

وفي الفلسفة السياسيّة لحكماء اليونان من أمثال **أرسطو وافلاطون** لم تكن مشاركة الشعب في الحكومة هي النموذج المنشود للحكومة إطلاقاً.

ففي تعريفه للديمقراطيّة يقول **أرسطو**:

«الديمقراطيّة تعني استلام الأحرار لزمام الأمور»[1].

وبالطّبع فإنّ ما يقصده بعبارة (الأحرار) هو جميع أفراد الشعب بمن فيهم الفقراء والنّبلاء على حدّ سواء، لأنّه يعتبر ذلك النمط من الحكومة في مقابل حكومة النّبلاء.

وحول مكانة هذا النوع من الحكومة، يقول أرسطو:

«... وأمّا الديمقراطيّة فتمثّل أوسط تلك الأنواع من الحكومات (أي الحكومات السيئة)».

ثمّ ينقل قولاً مؤيّداً لما ذكر فيقول:

«وتُعتبر الديمقراطيّة أسوأ أنواع الحكومات الصالحة وأفضل أنواع الحكومات السيئة»[2].

بطبيعة الحال، هناك فارق كبير وبُنيويّ بين النموذج الأرسطيّ

---

(1) أرسطو، *السياسة*، ص 162.

(2) المصدر السابق، ص 158.

للديمقراطيّة وبين ما يعنيه هذا المصطلح في العصور الحديثة. فالذي يقصده **أرسطو** من الديمقراطيّة هو نوع من حكم الشعب المباشر، تتألّف المؤسّسة التشريعيّة فيه من أفراد المجتمع كافّة، وكان النظام الانتخابيّ والتمثيليّ مجهولاً دائماً. ويبدو أنّ تطبيق نظريّة **أرسطو** آنذاك كان يقتصر على المدن التي لم يتجاوز عدد سكانها العشرة آلاف شخص، ولم يكن يحقّ للنساء والعبيد في تلك الحكومة إبداء آرائهم أو تقديم مقترحاتهم، حيث كانت تتمّ دعوة (الأحرار) فقط لوضع الأُسس والقواعد الخاصّة بالحكومة.

ويجدر القول هنا إنّ الديمقراطيّة في **اليونان** القديمة تميّزت بثلاث خصائص هي الحرّية والمساواة و(اتّخاذ القرار من قِبل الأغلبيّة)، بيد أنّها تتمايز عن الديمقراطيّة الحديثة في أمورٍ من قبيل حقّ التصويت لغير المواطنين مثل الأجانب الذين كانوا يسكنون في المدينة، و(النساء) و(العبيد) والذين كانوا يشكّلون شريحة لا بأس بها.

بعد ألفي عام على غروبها في **اليونان** القديمة، أشرقت شمس الديمقراطيّة من جديد على الغرب، لتتيح لشعوبه فرصة المشاركة في تقرير مصيرها السياسيّ. وقد حدث هذا في عصر كانت معظم بلدان الغرب ترزح تحت نير أنظمة الحكم الإمبراطوريّة أو المَلَكيّة أو الأوليغاركيّة[1]، ولم يكن للشعب أيّ دور في تشكيل أو إدارة تلك الحكومات أو الأنظمة[2]. ومع ظهور التفسيرات الجديدة لحقوق الشعب وإصدار الإعلانات التي تناولت تلك الحقوق، عاد الاهتمام ثانية بمسألة مشاركة الشعب في الحكم. إلّا أنّ الديمقراطيّة هذه المرّة

---

(1) الأوليغاركيّة (أو حُكم القِلّة Oligarchy): حكومة تُهيمن عليها جماعة صغيرة همّها الإستغلال وتحقيق المنافع الذاتيّة. [المترجم].

(2) أبو الفضل قاضي، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** ***(الحقوق الأساسيّة والمؤسسات السياسيّة)***، ص 752 ـ 756.

لم تُطرح بوصفها أفضل الحكومات السيّئة أو أسوأ الحكومات الصالحة، بل باعتبارها السبيل الوحيد والواضح لإدارة المجتمعات.

ولا ريب في أنّ مشاركة الناس في حكومة الرّسول الأعظم (ص) وحكومة **الإمام علي** أمير المؤمنين (ع) قد ظهرت جليّة وواضحة، حيث استعرضنا جوانب من تلك المشاركة في الفصل السابق، إلّا أنّ تبيين أسلوب تطبيق تلك المشاركة في ضوء الظروف التي كانت سائدة في ذلك العصر، ومسألة التنصيب الإلهيّ للنبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، يحتاج إلى بحث معمّق وواسع.

تاريخ الديمقراطيّة في العصر الحديث

طُرحت الديمقراطيّة (أو حكم الشعب) في العصر الحديث كنموذج محدّد للحكم في مقابل الأشكال الأخرى، إلّا أنّه سرعان ما تفتّقت عن فروع جديدة ونظريّات مختلفة بحيث لم تَعُد الديمقراطيّة تمثّل نمطاً معيّناً من أنماط الحكم بل طيفاً متنوّعاً يشمل أنظمة الحكم في الدّول الشيوعيّة في المعسكر الشرقيّ، وكذلك البلدان الرّأسماليّة الغربيّة، وكلّها تدّعي، بشكل أو بآخر، تطبيقها لنوع من الديمقراطيّة.

وبصورة عامة، فقد ذكروا للديمقراطيّة في العصر الحديث بعض المعايير الأساسيّة، نشير في ما يلي إلى جملة منها:

1 ـ يمتلك كلّ فرد من أفراد الشعب حضوراً فعّالاً في الساحة السياسيّة بما يعني أنّ سلطة الحكومة منبثقة من الشعب.

2 ـ الأغلبيّة الشعبيّة هي تجسيد للإرادة العامّة.

3 ـ جميع أفراد الشعب متساوون أمام القانون.

4 ـ الحرّيات الفرديّة والحقوق الطبيعيّة للأفراد مكفولة من قِبل السلطة الحاكمة.

5 ـ يختار الشعب أعضاء الحكومة عن طريق انتخابات حرّة على مرحلة واحدة أو اثنتيْن.

6 ـ الأحزاب السياسيّة حرّة وتتناوب على استلام السلطة.

7 ـ النظام الحاكم هو إفراز للانتخابات الحرّة والمنافسة السياسيّة بين مختلف الأحزاب.

نلاحظ أنّه في البلدان الديمقراطيّة الحديثة يشارك عموم أفراد الشعب في إدارة البلاد، وأنّ النظام يكتسب مشروعيّته من الشعب، ولا مشروعيّة لشيء خارج إرادة الشعب المتجسّدة في الأغلبيّة. وإذا كانت مشروعيّة هذه الأنظمة مستمدّة من الشعب، وكان الأفراد يحملون آراءً وعقائد مختلفة ومتعدّدة، فعندئذٍ ستكون لهذا الشعب، بلا شكّ، وجهات نظر متنوّعة في كلّ مرحلة انتخابيّة، وسيتناوب على استلام السلطة حكّام عديدون، وذلك كنتيجة للتأثير الذي ستتركه وسائل الإعلام التابعة لمختلف الأحزاب السياسيّة، وسيكون أداء الحكّام وسياساتهم موضع بحث ومناقشة.

وبديهيّ القول إنّ الانتخابات العامة تمثّل أهمّ مظهر للمشاركة الشعبيّة في الديمقراطيّات الحديثة، ذلك أنّ تزايد عدد السكان في بلدان العالم اليوم يحول عمليّاً دون مشاركة أفراد الشعب بشكل مباشر في الشؤون السياسيّة ـ خلافاً لما كان يحدث في مدن **اليونان** القديمة حيث كان ذلك ممكناً بسبب قلّة عدد السكان في تلك المدن.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة بَوْناً شاسعاً بين ما تمّ طرحه في نظريّة مشاركة الشعب في الحكم من جهة، وبين ما يحدث على أرض الواقع في البلدان التي تدّعي الديمقراطيّة من جهة أخرى. ففي **الولايات المتحدة الأميركيّة** على سبيل المثال، حيث توجد ـ في

الظاهر ـ منافسة بين الأحزاب وتصويت حرّ ونزيه، وتناوب على السلطة بين الحزبين الرّئيسيّين: **الحزب الديمقراطيّ والحزب الجمهوريّ**، إلّا أنّ اللّاعبين الأصليّين على الساحة السياسيّة لا يختلفون عمّن سبقهم، ولن يختلفوا كذلك عمّن سيخلفهم، فهؤلاء يسخّرون آراء الشعب لمصالحهم الشخصيّة، ويسيئون التصرّف بها خلافاً للدّعايات والإعلانات التي يقومون بها والتي هدفها تضليل الرّأي العامّ وخداعه.

أمّا بلدان المعسكر ما كان يُسمَّى بـ «الشرقيّ» فالحال لم يكن بها ليس بأفضل ممّا هو موجود في «المعسكر الغربيّ».

الديمقراطيّة في الفكر الإسلاميّ

لم يكن دور الشعب في الحكومة مطروحاً أو ذا أهمية بالنسبة لأيّ من الحكّام (أو الخلفاء) المسلمين بعد **النبيّ** (ص) وأمير المؤمنين (ع)، فقد تناولت النظريّات الخاصّة بالحكومة في عصر المفكّرين المسلمين مسؤوليّات الحاكم بشكل عام. إلّا أنّ دور الشعب بدأ يستقطب اهتمام المفكّرين في العصر الحديث، بالتزامن مع ظهور موضوع الديمقراطيّة الجديدة في الغرب.

والحقيقة أنّ البحوث التي طرحها المثقّفون المصريّون حول شرعيّة الخلافة (الإسلاميّة) حيث أشار بعضهم إليها بإصبع الاتّهام والشكّ، تُعتبر بمثابة الشرارة الأولى في إطلاق مثل هذه البحوث من قبل المفكّرين من أهل السُنّة.

أمّا في الفكر الشيعيّ، فقد تجدّدت الحياة في هذا النوع من البحوث مع ظهور نظريّة **الميرزا النائينيّ** حول الحكومة الإسلاميّة والإشارة إلى حقوق الشعب في هذا المجال. ووفقاً لعقيدة الشيعة في الأئمّة الإثني عشر (ع)، والإيمان بأنّهم جميعاً منصّبون من الله

سبحانه وتعالى، ومع استمرار ولايتهم (ع) فلا شرعيّة لأيّ خلافة أو إمامة على الإطلاق. وقد اعتبر البعض أنّه لا خيار لأفراد الشعب في انتخاب الحاكم أو مشاركتهم في تنصيبه، ولا مشروعيّة لهذا الخيار في عصر غيبة **الإمام المهدي** (ع) ولا تترتّب عليه أيّة آثار تماماً كما هو الحال في حضوره ووجوده. وعلى هذا الأساس، وفي الوقت الذي كان **الميرزا النائينيّ** يطرح فيه فكرة الديمقراطيّة وحكم الشعب ـ مع بعض الحدود والقيود التي بيّنها في نظريّته ـ فسّر البعض إشراف ممثّلي الشعب على أداء السلطة الحاكمة وأعمالها بمثابة تدخّل في عمل الإمام ومسؤوليّاته، الأمر الذي استنكروه واستقبحوه، في حين شرح البعض الآخر استدلالاته على النّحو التالي:

لمّا كان إشراف العامّة أو من ينوب عنهم يتطلّب التدخّل في السياسة، وأنّ أمر السياسة يندرج ضمن الأمور الحسبيّة كما هو معروف في المصطلح الشرعيّ، وبالنظر إلى كون الأمور الحسبيّة لا تُعتبر جزءاً من التكاليف والواجبات العامّة، لذلك فإنّه لا يحقّ لعموم الناس التدخّل في السياسة[1].

وقد ردّ **الميرزا النائينيّ** على هذا الكلام قائلاً:

أوّلاً: إنّ الأمور السياسيّة، من ناحية، تُعتبر جزءاً من الأمور الحسبيّة، ومن الناحية الأخرى تدخل ضمن التكاليف العموميّة، لأنّه على الرّغم من أنّ انتخاب الإمام أو وليّ العهد ليس من واجبات العامّة، لكن إذا كانت الحكومة مبنيّة على أساس رأي الشعب ومشورته، ففي هذه الحالة يحقّ للناس الإشراف على أعمال السلطة الحاكمة وكذلك صرف الأموال والصّدقات.

ثانياً: إنّ تدخّل الناس يهدف إلى الحيلولة دون ظلم الحكّام،

---

(1) نقلاً عن كتاب *تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة*، ص 78 فما بعد.

وهو ما يمثّل النّهي عن المنكر، ولهذا فإنّ التدخّل المذكور يندرج ضمن التكاليف العموميّة، وذلك لأنّ الأمر بالمعروف والنّهيَ عن المنكر يُعتبر فرعاً من فروع الدّين وأمراً واجباً كذلك[1].

على كلّ حال، سنقوم في ما يلي بالإشارة إلى نظريّتيْن رئيسيّتيْن حول دور الشعب في الحكم.

نظريّتان رئيسيّتان حول دور الشعب في الحكومة

النظريّة الأولى: دور الشعب بوصفه عنوان المشروعيّة

تعتبر هذه النظريّة، وهي أقرب في مفهومها إلى الديمقراطيّة، أنّ رأي الشعب هو معيار مشروعيّة النظام.

ومن البديهيّ ألّا تعني مسألة إضفاء الشعب الشرعيّة على النظام الإسلاميّ تجاهل الشروط الواجب توفّرها في الحاكم، لهذا فإنّ الفرق بين الديمقراطيّة العقائديّة وبين الديمقراطيّة الحرّة يتجلّى هنا بشكل واضح. بالنسبة للنظريّات التي تعتبر رأي الشعب مصدر شرعيّة الحاكم بنحو أو بآخر، فإنّ العدالة والأمانة تمثّلان شرطين ضروريّين من الشروط التي يجب توفّرها في الحاكم، وغالباً ما يُضاف شرط الفقاهة إلى الشرطيْن المذكوريْن.

وقد أشار الإمام في بعض أحاديثه إلى أنّ شرعيّة النظام تنبثق من الشعب[2]، ففي واحدة من آخر رسائله التي كتبها قبل شهر تقريباً

---

(1) المصدر السابق.

(2) لاحظ على سبيل المثال العبارات التالية المنسوبة إلى الإمام: «من جملة الحقوق الأساسيّة لأيّ فرد أو جماعة أو مجتمع هو أن يقوم ذلك الفرد أو الجماعة أو المجتمع بعمليّة الإنتخاب بنفسه إذا كان الأمر يتعلّق بأحد مقدّرات بلاده»؛ ***صحيفة النور***، ج 3، ص 140.

من رحيله، ذكر موضوع نظريّة الحكومة الإسلاميّة وشروط وليّ الأمر، واعتبر أنّ نفاذ أمر الحاكم مبنيّ على انتخاب الشعب.

«إذا خوّل الشعب مجلس الخبراء لتعيين مجتهد عادل لرئاسة حكومتهم، وقام المجلس المذكور بانتخاب أحد ما للقيادة، لا شكّ في أنّ هذا القائد سيكون مقبولاً من الشعب؛ وفي هذه الحالة سيصبح ذلك القائد الوليّ المنتخَب للشعب ويكون حكمه نافذاً وسارياً»[1].

ولكنّ المؤيّدين لهذه النظريّة يرون أنّ المشروعيّة الشعبيّة يلزمها عدم وجود تنصيب إلهيّ، والحقيقة أنّهم يعتبرون أنّ رأي الشعب يجب أن يكون في طول الرّأي الإلهيّ لا في عرضه. وعلى هذا فإنّ ولاية المعصومين (ع) المتحقّقة بالتنصيب الإلهيّ هي أمر مقَدَّمٌ على رأي الشعب لا محالة.

وكتب أحد المحقّقين يقول في بيان النقطة أعلاه:

«والحقّ هو الجمع بين القولَيْن بنحو الطوليّة، فإن كان من قبل الله تعالى نصب لذلك ـ كما في النبيّ (ص) وكذا في الأئمّة الاثني عشر عندنا ـ فهو المتعيّن للإمامة ولا تنعقد الإمامة لغيره مع وجوده والتمكّن منه؛ وإلّا كان للأمّة حقّ الانتخاب، ولكن لا مطلقاً بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المُعتَبرة. فالإمامة تنعقد أوّلاً وبالذات بالنّصب وبعده بانتخاب الأمّة بمرحلة واحدة أو بمراحل»[2].

---

(1) ***صحيفة النور***، ج 21، ص 129.

(2) حسين علي منتظري، ***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدّولة الإسلاميّة***، ج 1، ص 405.

النظريّة الثانية: دور فاعلية الشعب في الحكومة

أمّا النظريّة الرئيسيّة الأخرى التي تتناول دور الشعب في الحكم، فهي نظريّة تفعيل الحكومة. فبالإضافة إلى إيمان هذه النظريّة بالتنصيب الإلهيّ لولاية المعصومين، فهي تضيف ولاية الفقهاء كذلك إلى المصدر نفسه. على هذا الأساس، فكما أنّ رأي الشعب لا يمنح المشروعيّة للنظام في حياة المعصومين (ع)، وأنّ الناس مأمورون بطاعة وليّ الله، فإنّ على الشعب اتّباع النهج نفسه مع الوليّ الفقيه الذي يمسك بزمام أمورهم في عصر غيبة الإمام.

لكنّ ما هو بديهيّ وعقلانيّ هو أنّ الحاكم الذي لا يتمتّع بقاعدة شعبيّة وليس مطاعاً من قِبل شعبه لا يمتلك ـ في الواقع ـ سلطة تكوينيّة للحكم؛ ومن هنا فإنّ قبول الناس يُعتبر أمراً ضروريّاً من أجل تحقّق الحكم في الخارج. وقد فُسِّرت فلسفة بيعة الإمام **علي** أمير المؤمنين (ع) في بداية الخلافة بهذا التفسير (خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار المشروعيّة الإلهيّة التي كان أمير المؤمنين «(ع)» يمتلكها)؛ إذ إنّ الغرض من البيعة ـ في الحقيقة ـ لم يكن تحقيق الحاكميّة بل «إلزام الخصم» وتمام الحجّة على الناس والدّعاة، الأمر الذي دعاه (ع) إلى الاهتمام بالبيعة[1].

وفي هذه الحالة فإنّ الحدّ المطلوب من وعي الشعب وعلمه وحضوره الفاعل في العمليّة الانتخابيّة . . . وغير ذلك، هو استعداده لحماية المسؤولين الشرعيّين في النظام وحسب.

إنّ التركيز على الدّور الفاعل للشعب يأتي ضمن هذا المعنى وهو، أنّ الحاكميّة المشروعة ـ وإن كانت مستندة إلى قوّة السلاح،

---

(1) ناصر مكارم شيرازي، ***أنوار الفقاهة***، *كتاب البيع*، ج 1، ص 523.

واستطاعت فرض رأيها على الجميع عنوةً ـ لكنّها في النهاية لن تنجح في ذلك؛ لأنّه لا نجاح من دون دعم الشعب ومساندته.

ويتّضح من هذا الكلام أنّه لا يمكننا الحديث عن مسألة الفاعليّة إلّا في الحالات التي تكون فيها شرعيّة النظام مستندة إلى رأي الشعب. وفي الواقع تمثّل فكرة فاعليّة الشعب الحدّ الأدنى من الأفكار، فإذا استعرضنا تاريخ الحكومات سنجد أنّ معظم الأنظمة التي فقدت الدعم الشعبيّ لم تدُم طويلاً إذ ما لبثت أن زالت من الوجود. إذن فالحديث عن ضرورة دعم الشعب للنظام واهتمام رجال الحكم بالدّور الحيويّ للشعب في تسيير الأمور يمثّل الحدّ الأدنى من الكلام الذي يجب طرحه حول مشاركة الشعب.

في ضوء ما قيل، إذا اعتبرنا رأي الشعب ودعمه للحكومة ومساندته إيّاها ضروريّة من باب «تفعيل» تلك الحكومة فذلك لا يعني أبداً تجاهل أو إلغاء الشرعيّة التي يضفيها رأي الشعب على الحكومة. نعم، في حالة واحدة يمكننا ذلك وهي إذا أقررنا بنظريّة الشرعيّة الإلهيّة، أو صرّحنا بفكرة الحدّ الأقصى لدور الشعب في تقرير مصير المجتمع.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ لسماحة **الإمام الخميني** تصريحات كثيرة وواضحة حول الدّور الفاعل الذي يلعبه الشعب، لكنّ أغلب تلك الأحاديث تركّزت على ضرورة اهتمام المسؤولين بموضوع الدّعم الشعبيّ من أجل استمرار بقاء الحكومة، ولم تتحدّث عن الحدّ الأقصى من الدّور الشرعيّ للشعب في بقاء الحكومة. (يُرجى الانتباه إلى هذه النقطة).

على سبيل المثال، لاحظوا العبارات التالية للإمام:

«تعلمون أيّها السادة أنّه لولا الشعب لما كان للحكومة ولا

للمحافظين دور في فِعل أيّ شيء، بمعنى أنّ المؤسّسات الحكوميّة جميعها عاجزة عن القيام بأيّ عمل من دون دعم الشعب. لذلك يجب على تلك المؤسّسات وعليكم أيّها السادة وجميع منتسبيكم السعي لكسب رضى الشعب في الأمور كافّة. في ما مضى لم يكن الشعب يعتبر الحكومة ولا العمليّة الانتخابية ولا المسؤولين ولا أيّاً من المؤسّسات الحكوميّة جزءاً منه... لذلك كان يحجم عن المشاركة في الانتخابات وينأى بنفسه عن حلّ المشاكل التي كانت تعاني منها الحكومة، إذا لم نقل إنّه كان يعرقل أعمال الحكومة... عندما نرى هذه الحكومة راسخة وتقوم بوظائفها بشكل جيّد، ندرك أنّ ذلك إنّما هو بسبب دعم الشعب لها، ومبادرته في معالجة كل نّقص أو خلل أينما وجد. لم يَعُد الشعب اليوم يشعر بأنّ الحكومة منفصلة عنه كما كان في السابق، أو أنّ العملية الانتخابيّة عمليّة شكليّة وجوفاء. الشعب على يقين اليوم بأنّ هذه الحكومة منبثقة منه، وكذلك العمليّة الانتخابيّة. لا بدّ لكم من أن تجتهدوا وتكافحوا للمحافظة على ثقة الشعب بكم، وأن تظلّ هذه الثقة راسخة في أذهانه[1].

حاولوا أن تجدوا لكم قاعدة شعبية، وإذا تمكّنتم من إيجاد تلك القاعدة فإنّ الله سيكون راضياً عنكم، وكذلك الشعب، وهكذا ستبقى السلطة في أيديكم بدعم الشعب ومساندته[2].

إذا أراد فريقٌ النّجاح في مسيرته، فعليه الوقوف إلى جانب الشعب والعمل في سبيل الله سبحانه من دون أن ينتظر جائزة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 18، ص 251.

(2) المصدر السابق، ج 7، ص 6.

أو مكافأة. لن يُكتب التوفيق لأيّ عمل لا يحظى بدعم الشعب ومساندته»[1].

نرى بوضوح تأكيد الإمام على أهميّة دور الشعب في نجاح الحكومة، واستحالة تحقيق ذلك في غياب دعم الشعب وتأييده. إلّا أنّه لا يسعنا القول ما إذا كان مؤيّداً لنظريّة الفاعليّة (النظريّة الثانية) استناداً إلى هذا القبيل من التصريحات ـ على الرغم من أنّها ليست قليلة كما نرى ـ بل كلّ ما نستطيع قوله هو أنّ رأيه حول تلك النظريّة رهن بفهم مشروعية النظام من جانب الله سبحانه والتنصيب الإلهيّ.

بيْدَ أنّنا، بطبيعة الحال، إذا ما تأمّلنا سيرة الإمام ونهجه في الحكم وأخذه بالتكليف الشرعيّ والإلهيّ، وكذلك تصريحاته في تأييد مسألة «ولاية الفقيه»، أو تلك التي تتعلّق بتنصيب المسؤولين ـ إلّا في حالات معدودة ـ سنجد أنّ موقفه أقرب إلى النظريّة الثانية.

في ما يخصّ «ولاية الفقيه» قال سماحة الإمام:

«إذا لم تكن هناك مسألة ولاية الفقيه فإنّ معنى ذلك هو وجود الطّاغوت؛ وإذا لم يكن ذلك بأمر من الله سبحانه ولم يكن تنصيب رئيس الجمهوريّة بإذن من الفقيه فإنّ كلّ ذلك يُعتبر غير شرعيّ! وعندما يصبح الأمر غير شرعيّ فإنّه يتحوّل إلى طاغوت... عندما يزول الطاغوت حينئذٍ لا بدّ من تعيين أحدهم بأمر الله تبارك وتعالى»[2].

يتّضح من كلام الإمام أنّه لا شرعيّة للحكومة ولا لرئيسها، حتى وإن كانت منتخبة من قبل جميع أفراد الشعب، ما لم يكن مرسوم

---

(1) المصدر السابق، ج 17، ص 15.

(2) **صحيفة *النور***، ج 9، ص 253.

تنصيبها موقّعاً من قبل وليّ الأمر الفقيه. معنى ذلك، وبكلّ صراحة، أنّ الشعب لا يملك أن يمنح المشروعيّة للنظام.

وقد قال سماحته في مناسبة تنصيب أوّل رئيس للوزراء في **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**:

«لقد قمتُ بتعيينه حاكماً (عليكم) بموجب الولاية التي فوّضني إيّاها الشّرع المقدّس. فطاعته إذن واجبة، هذه ليست حكومة عاديّة، إنّها حكومة شرعيّة، ومعارضة هذه الحكومة أو مخالفتها تعني معارضة الشّرع»[1].

موجز رأي الإمام الخمينيّ حول دور الشعب في الحكم

يعدّ **الإمام الخمينيّ** واحداً من أكثر الزعماء شعبيّةً في العالم المعاصر، وقد تجلّى ذلك بوضوح من خلال الحفاوة الكبيرة التي استُقبِل بها عند عودته إلى إيران بعد غياب في المنفى استمرّ لأكثر من أربعة عشر عاماً، وكذلك في مراسم تشييع جثمانه التي حضرها الملايين من أبناء الشعب، بعدما قاد البلاد مدّة عشر سنوات، في ظروف قاسية تحمّلت البلاد خلالها أعباء الحرب الشرسة التي فُرضت عليها وما جرّته من ويلات لا نظير لها في تاريخ الحروب الحديثة. وكان سماحة الإمام يكرّر على الدّوام عبارته المشهورة بأنّه (خادم الشعب) والشعب هو (السيّد)، ولم يعمل يوماً على تقديم مصلحته الشخصيّة على مصالح الشعب، بل وضع اسمه وسمعته في خدمة الشعب ومصالحه العليا. ولا شكّ في أنّنا قلّما شهدنا مثل هذه الرّجولة والشهامة في التاريخ عند من يدّعون الوفاء والإخلاص لشعوبهم كما شهدناها في هذه الشخصيّة الفريدة، ولا سيّما في

---

(1) المصدر السابق، ج 5، ص 31.

موقفه التاريخي المسؤول في الموافقة على قرار الأمم المتحدة رقم 598 (لإنهاء الحرب العراقية ـ الإيرانية).

لقد كان **الإمام الخمينيّ**، في الحقيقة، حاكماً على قلوب الملايين من المسلمين، بل حتى غير المسلمين الذين كانوا يكنّون لشخصيّته وذكراه احتراماً وتبجيلاً. بيد أنّ احترامه للشعب وتقديره له يأتي بعد احترامه للتعاليم الدينيّة، بمعنى أنّ الشعب محترم ومقدّس عنده طالما لم يخرج عن مسار الدين. وعلى هذا فإنّ معارضة الشعب للدّين، من وجهة نظره، لا قيمة لها على الإطلاق.

وله في هذا الخصوص عبارته الشهيرة التي خاطب بها النظام المَلَكيّ:

> **«لا قيمة أصلاً للإستفتاء والتأييد الشّعبيّيْن في مقابل الإسلام»**[1].

وقد جاء بما يشبه هذه العبارات في رسالته التي بعث بها إلى أعضاء مجلس صيانة الدستور في الأيّام الأخيرة من حياته.

وطبقاً للشواهد والأمثلة التي تشرح رأي الإمام في هذا الموضوع، يتبيّن لنا أنّه وفي ضوء نظريّته في الحكومة والتنصيب الإلهيّ لوليّ الأمر، كان يؤمن بأنّ آراء الشعب لا تنتج المشروعيّة، وهو ما يتّضح كذلك من الآثار المختلفة التي تركها، بصرف النّظر عن رسالته الأخيرة التي بعثها إلى رئيس مجلس صيانة الدستور.

الدستور ودور الشعب

لم يقم الإمام شخصيّاً بتدوين دستور الجمهوريّة الإسلاميّة

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 1، ص 23.

الإيرانيّة، غير أنّه منحه التأييد ووقّع عليه. وقد وردت في هذا الدستور بعض المواد التي تتناول سلطة الشعب وسيادته، ومنها المادّة 56 التي تنصّ على ما يلي:

«الحاكميّة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق الحاكميّة على مصيره الاجتماعي، ولا يحق لأحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهيّ أو تسخيره في خدمة فرد أو فئة ما، والشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالطرق المبيّنة في المواد اللّاحقة».

وهناك عدد آخر أيضاً من الموادّ في الدستور الإيراني التي توضّح هذا الحقّ الإلهيّ في الحالات المختلفة وأهمّ تلك الحالات هي انتخاب رئيس الجمهوريّة وخبراء القيادة وأعضاء مجلس الشورى الإسلاميّ ومجالس القرى والنّواحي والمدن والمحافظات وما إلى ذلك انتخاباً مباشراً.

والنقطة الأساسيّة هنا هي: **أولاً**، هل ينظر الدستور إلى القائد على أنّه منصّب أم منتخَب؟ **وثانياً**، كيف يمكن الجمع بين مسألة إطلاق ولاية الفقيه من جهة وبين الشواهد المذكورة حول سلطة الشعب من جهة أخرى؟

في ما يلي نصّ المادّة المتعلّقة بمنصب القيادة بعد المراجعة والتعديل:

«بعد المرجع المعظم والقائد الكبير للثورة الإسلاميّة العالميّة ومؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة سماحة آية الله العظمى الإمام الخمينيّ الذي اعترفت الأكثريّة الساحقة للناس بمرجعيّته وقيادته، توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب. وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون

بشأن كلّ الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين الخامسة بعد المئة والتاسعة بعد المئة، ومتى ما شخّصوا فرداً منهم باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهيّة، أو المسائل السياسيّة والاجتماعيّة، أو حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتّعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المئة انتخبوه للقيادة، وإلّا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً، ويتمتّع القائد المنتخب بولاية الأمر ويتحمّل كل المسؤوليّات الناشئة عن ذلك»[1].

على الرّغم من أنّ المادّة المذكورة لم تُشِر إلى المشروعيّة الشعبيّة في ما يخصّ **الإمام الخمينيّ**، وذُكِرَ بدلاً من ذلك (قبول) الشعب بوليّ الأمر المشروع، إلّا أنّه تمّ منح مجلس الخبراء المنتخَبين من الشعب حق إضفاء الشرعيّة على الشخصيّات من بعد الإمام، وذلك لأنّه وحده الفقيه المنتخَب في مجلس الخبراء له حقّ الولاية والتصرّف، ولم يثبت للآخرين مثل هذا الحقّ.

وهناك تفسير آخر موجود على هامش المادّة المذكورة يفيد بقيام الخبراء بتعيين وليّ الأمر الواجد للشروط، مثلما يقوم الفقيه بترجيح رواية على أخرى في باب الروايات المتضادّة وتحديد حجيّتها لا أن يقوم بمنح الحجيّة للرواية الراجحة.

وكما أشرنا في فصل سابق، فإنّ هذه المادة تتوافق مع ما ورد في نصّ رسالة سماحة الإمام التي أرسلها إلى مجلس الخبراء الذين كُلّفوا بإعادة النّظر في الدستور ومراجعته، إلّا أنّه ومع ذلك فقد تمّت المصادقة على هذه المادّة بعد وفاة **الإمام الخمينيّ**.

---

(1) ***دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة***، المادّة السابعة بعد المئة.

ولاية الفقيه المطلَقة والمؤسّسات المنتَخَبة

من المهمّ القول إنّ ما ورد في الدستور يُلزِم وليَّ الأمر ببعض الشؤون الخاصّة وظهور «التحديد» ـ كما ورد كذلك حول سائر المسؤولين الآخرين ـ وهو بيان الحدّ المجاز للتصرّف لا الحدّ الأدنى منه أو الحدود التي لا يمكن للآخرين التدخّل فيها[1].

في حين تنصّ المادة السابعة والخمسون من الدستور على ما يلي:

«السلطات الحاكمة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة هي: السلطة التشريعيّة، والسلطة التنفيذيّة، والسلطة القضائيّة، وتمارس صلاحيّاتها بإشراف ولي الأمر المطلق وإمام الأمة وذلك وفقاً للمواد اللّاحقة في هذا الدستور، وتعمل هذه السلطات مستقلة عن بعضها البعض».

ويعتبر البعض أنّ التصريح بـ (الولاية المطلَقة للأمر) المشار إليها في المادة أعلاه لا يدخل ضمن المادة العاشرة بعد المئة الخاصّة بصلاحيّات الحاكم ووليّ الأمر، معتبرين أنّه هو المسؤول الشرعيّ عن جميع الأمور في البلاد، وأنّ الصلاحيّات المذكورة في المادة المذكورة كذلك هي من باب الإشارة إلى المصاديق وحسب.

ويقول أحد الذين قاموا بشرح هذه النظريّة:

«إنّ ما أنيط بالقائد حسبما جاء في الدستور يمثّل حصر تلك المسؤوليّات والوظائف في القائد وليس تحديد أو حصر صلاحيّاته بها، فهناك فارق كبير بين هذيْن الأمريْن... تماماً

---

(1) أحمد آذري قمّي، پرسش وپاسخ مذهبي ـ سياسي *(أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة)*، ص 151.

كربّ العائلة عندما يقوم بتقسيم أعمال المنزل فيأخذ هو على عاتقه مسؤوليّة الشراء والتبضّع من خارج المنزل مع احتفاظه بحقّ التدخّل المباشر ـ في الحالات الخاصّة ـ في أعمال المنزل التي أوكلها إلى أحد أبنائه. مع وجود هذا الفارق وهو أنّ القائد، في العادة، لا يتجاوز مسؤوليّ المؤسّسات أو الدوائر ولا يقوم بواجباتهم وذلك من أجل الحفاظ على النظام وعدم إحداث أيّ تداخل مع مسؤوليّاته تجاه النظام، ... ولا يتدخّل القائد بشكل مباشر ومن دون أيّة واسطة إلّا عندما تقتضي الضرورة أو المصلحة ذلك»[1].

إذا سلّمنا بهذا التفسير فإنّ ذلك يعني أنّ دور الشعب يصبح عملياً دوراً مصلحيّاً، وبالتالي فإنّ عملية كتابة الدستور والعمل بموجبه لن تعود واجباً شرعيّاً بل مصلحة عقلانية. ونتيجة لذلك، بإمكان الحاكم تغيير شكل الحكومة كأن يقوم مثلاً بتنصيب رئيس الجمهوريّة أو أعضاء المجلس بنفسه أو ربّما أمر بحلّ المجلس ليُملي على الحكومة كتابة القوانين اللازمة، إذا ارتأى في ذلك مصلحة ما.

العلاقة بين الشعب ورجال الدولة

1) وجوب خدمة المسؤولين للشعب

بصرف النّظر عمّا قلناه حتى الآن بشأن حقّ مشاركة الشعب في تقرير مصيره، والأساليب المتّبعة لإنجاز ذلك، لا شكّ في أنّه تقع على عاتق أيّة حكومة مسؤوليّة خطيرة تجاه شعبها حتى وإن كانت تلك الحكومة قائمة على أساس الشرعيّة الإلهيّة؛ وأهمّ وأكبر مسؤوليّة تتحمّلها هي الأمانة والخدمة.

---

(1) المصدر السابق، ص 152.

في ذلك يقول **الإمام الخمينيّ**:

«إحرصوا على خدمة هذا الشعب الذي قطع دابر الخونة وأودعكم هذه الأمانة. إنّكم تحملون الآن أكبر أمانة، ومن واجب المؤتمن على الأمانة أن يحافظ عليها بالشكل اللّائق وتسليمها إلى الأجيال القادمة والحكومات التالية. سيظلّ الشعب يدعمكم ما دُمتم على هذا النّهج، وطالما كان الشعب معكم فلن يصيبكم وهذه البلاد أيّ مكروه... وإذا أحسستم يوماً أنّكم تريدون الضّغط على الشعب فاعلموا أنّكم تسيرون في طريق الديكتاتوريّة؛ وأنّ الشعب بدأ ينفض يديه منكم... على كلّ حال، المهمّ هو أن تقوموا بخدمة الشعب بجميع طبقاته وخاصّة المستضعفين، والمحرومين بالأخصّ الذي عانوا من الحرمان على مرّ التاريخ. يجب عليكم خدمة هؤلاء البؤساء»[1].

روح الخدمة هذه كانت مشهودة تماماً في نهج **الإمام الخمينيّ**، وبدلاً من أن يكون في مقام السيّد المتسلّط على رقاب الشعب، كان دائماً يثني على تضحياتهم ويشيد بإيثارهم وبطولاتهم، وكان يعتبر نفسه على الدّوام مقصّراً بحقّهم ويرجو منهم الصفح عمّا يكون ربّما قد بدر منه تجاههم.

وقد ورد في آخر وصيّته السياسيّة ـ الدينيّة ما يلي:

«سائلاً الله الرحمن الرحيم قبول عذري عن قلّة ما قدمته وعن قصوري وتقصيري. آملاً من أبناء الشعب قبول عذري عمّا بدر مني من القصور والتقصير وليمضوا قُدُماً بحزم وإرادة وتصميم، وليعلموا أنّ رحيل خادم عنهم لن يُحدث أيّ خلل في صفوف الشعب الحديديّة، فإنّ هناك من الخدّام من هم

(1) **صحيفة** *النور*، ج 18، ص 83 ـ 84.

أفضل وأسمى، والله الحافظ لهذا الشعب ولجميع المظلومين في العالم»[1].

2) الاهتمام بالطبقات المحرومة

عندما يتمّ الحديث عن الشعب في بعض المجتمعات، نلاحظ سعي مجموعة من الأفراد للاستحواذ على جميع الإمكانات والمقدّرات من خلال ادّعائهم الدّفاع عن الطبقة المحرومة والجموع المظلومة، وهم في الحقيقة يريدون تحقيق مآربهم الشخصيّة بحجّة الوصول إلى مطامح الشعب وآماله. لقد أكّد الإمام باستمرار على حصر جميع الإمكانات بالشعب، ففي ما يتعلّق بالبرامج التلفزيونية والإذاعية مثلاً، قال سماحته:

«ألاحظ منذ فترة، أنّني كلّما فتحت التلفزيون أو المذياع أسمع أنّها تذكر اسمي في كلّ حين، هذا الأمر لا أُحبّذه إطلاقاً. يجب أن نهتمّ بالشعب ونمنحه فرصة الاستقلال، ونتنحّى جانباً للإشراف على مسار الأمور خيرها وشرّها. أمّا أن نهيمن على كلّ شيء، الإذاعة والتلفزيون وغير ذلك، ولا نتيح لأولئك الذين يعملون بجدّ ومثابرة أيّ فرصة، بينما نحن الذين لا نفعل أيّ شيء نستحوذ على كلّ شيء، برأيي هذا غير صحيح أبداً»[2].

وفي هذا السّياق أيضاً، كان سماحته يرفض الاهتمام الزائد بأفراد الطبقة الارستقراطيّة العائدين من الخارج، ويقول:

«هؤلاء الذين كانوا في الخارج ثمّ عادوا، وأولئك الذين كانوا يقفون طوابير في الخارج ثمّ عادوا ليندسّوا في الطابور،

(1) المصدر السابق، ج 21، ص 204.

(2) المصدر السابق، ج 19، ص 206.

هؤلاء ليس لهم أيّ حقّ في هذه الثورة، ولا اعتبار ولا قيمة لآرائهم إطلاقاً، بل إنّ الحقّ كلّه لهذا الشعب الذي فجّر هذه الثورة وألحق الهزيمة بالقوى العظمى وسيستمرّ في مسيرته هذه إلى النهاية؛ إنّ رأي هذا الشعب هو المعيار. أمّا الآخرون فإذا كانت آراؤهم تتفق مع رأي هؤلاء وتتّبع الإسلام وتدعو إلى المحافظة على الإسلام وأحكامه، فأهلاً بهم ومرحباً، وأمّا إذا كانت آراؤهم منحرفة فعليهم العودة إلى المكان الذي جاؤوا منه»[1].

هذا، وينبغي لرجال الدولة والسياسة بشكل عامّ أن يضعوا الشعب نصب أعينهم، وأن يُشركوا الجماهير في اتّخاذ القرارات وتوزيع الثروات، وفي مقابل ذلك لا بدّ لأفراد الشعب من الحضور في الانتخابات والمساهمة في تقرير مصير المجتمع بشكل فعّال ويقظة تامّة وذلك لسدّ الطريق أمام أيّ انحراف محتمل للمسؤولين في الحكومة.

ونختتم هذا المبحث ببعض العبارات لسماحة الإمام بهذا الشأن:

«إذا أراد الشعب المحافظة على الجمهوريّة الإسلاميّة فعليه أن يكون حذراً ويمنع انحراف رئيس الجمهوريّة أو الوزراء أو أعضاء المجلس في ما يتعلّق بالتسلّط والإثراء. إذا حاول رئيس الجمهوريّة التسلّط أو التعسّف فاعلموا أنّكم ستفشلون وتذهب ريحكم. لذلك، يجب على الناس أنفسهم الوقوف بوجه ذلك»[2].

---

(1) المصدر السابق، ج 7، ص 54.

(2) المصدر السابق، ج 16، ص 32.

الديمقراطيّة والحرّية في فكر الإمام الخميني: نقد وتحليل

بهرام أخوان كاظمي[1]

خلاصة المقالة:

تتناول هذه المقالة موضوع الديمقراطيّة والحرّية في فكر **الإمام الخميني**. ويرى كاتبها أنّ المقالات التي كُتِبت حول هذا الموضوع كانت ضعيفة في جانبها التحليليّ، واكتفت بسرد آراء الإمام ونقلها فحسب. وفي مجال البحث المستقلّ في موضوع الديمقراطيّة، نجد أنّ العديد من شارحي فكر بسماحته قد تناولوا هذه القضيّة خلال دراستهم لدور الشعب ومكانته ونظروا إليها من هذه الزاوية.

يطرح الكاتب في مقالته تحليلاً وتفسيراً آخر للقضيّة: فهو يرى أنّ نمط الفكر ونوع النظام السياسيّ للديمقراطيّة الغربيّة ليس شيئاً مُحبّذاً؛ كما أنّه يفتقد القيمة الذاتيّة. ولهذا السبب، فإنّ هذه التعابير

(1) حائز على دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة طهران.

قد وردت بشكلٍ نادرٍ في خطابات الإمام، مقارنةً بالتعابير الأخرى مثل «الناس» و«الشعب». ويرى الكاتب أنّ سماحته ينتقد أصل الديمقراطيّة الغربيّة وأساسها، من ناحية؛ ومن ناحيةٍ ثانية، يؤمن بأنّ النُظُم الديمقراطيّة الغربيّة بعيدة تماماً عن حقيقة «الديمقراطيّة» الأصيلة وجوهرها، ويرى أنّها لا تتطابق مع المُثل والنماذج المزعومة في ادّعاءات الفلسفة الديمقراطيّة. ومن الواضح أنّ اعتقاد الإمام يستند إلى امتناع تحقّق الديمقراطيّة الغربيّة في المجتمع الدينيّ؛ وهو أشار مراراً إلى تفوُّق أو أفضليّة الحكومة الإسلاميّة على الديمقراطيّة الغربيّة، مُعتبراً أنّها تمثّل جوهر الديمقراطيّة الحقيقيّة والصحيحة. ويرى الكاتب أنّ نقد الإمام، أو انتقاده الشديد للديمقراطيّة، لا يعني رفضها مئةً بالمئة؛ فهو يؤمن بأنّ النواحي الإيجابيّة فيها وفي بقية الأنظمة السياسيّة الأخرى، يمكن العمل على الاستفادة منها.

المقدّمة:

لا ريب في أنّ إعلان الذكرى المئويّة لولادة **الإمام الخميني**، يُعتبر ـ في الحقيقة ـ فرصة سانحة ينبغي اغتنامها، لأنّها تتيح طرح الجوانب المختلفة من أفكاره، وعرض سيرته النظريّة والعمليّة بشموليّةٍ وعمق.

وأحد الموضوعات الجديرة بالتدبّر والبحث في فكر الإمام، هو قضيّة الديمقراطيّة والحرّية، المثيرة للجدل. وثمّة أسئلةٌ كثيرةٌ يمكن طرحها في هذا المجال؛ وفي ما يلي قسمٌ منها:

- كم تكرّرت مصطلحات (الديمقراطيّة) و(الحرّية) في أقوال سماحته وخطاباته؟ هل كانت كمّيتها ونوعيّتها متماثلتين؟ وأساساً ما مقدار أهميّة هذه المصطلحات؟

- كم أثّرت المقاطع والمراحل الزمنية في استخدامه لهذه التعابير؟
- هل نظرته للديمقراطيّة هي نظرة تفاؤلٍ أم تشاؤم؟ وهل يعتبر في استناده إليها أنّ لها أصالة ذاتيّة، أم أنّها بمثابة فرع؛ وأنّ استخدامه لها هو من باب المحاججة وقاعدة الإلزام وأمثالها؟
- هل كان الإمام يرى الشكل الحاليّ القائم للحكومة الإسلاميّة، أو المثالي المأمول قيامه تالياً؛ ديمقراطيّاً؟ أم كان من منتقديها الأشدّاء بصفتها (لا) تمثّل النظام الأمثل والمُرضي لإدارة المجتمع؟ وفي الأساس، ما هي فرص تطبيق الديمقراطيّة في المجتمع الديني، في رأيه؟

لقد غدت معالجة ودراسة مثل هذه الأبحاث والموضوعات مهمّة اليوم، وازدادت ضرورتها أكثر من ذي قبل، في ضوء هيمنة ورواج الفلسفة أو النظام السياسيّ الديمقراطي ـ حاكميّة الشعب ـ في الساحة العالميّة، وظهور تطوّرات وأحداث، من قبيل انتخابات الثاني من خرداد (أي الثالث والعشرين من مارس) **في إيران**، وطرح ضرورة مشاركة الناس (في الساحة). وغدا مطلوباً تقديم الإيضاحات اللّازمة رداً على مثل هذه التساؤلات. وهذا ما سوف تحاوله هذه المقالة.

نظرةٌ عامةٌ إلى خلفيّات البحث:

ثمّة مصادر عديدة في اللّغة الفارسيّة حول موضوع (الديمقراطيّة والحرّية في فكر **الإمام الخميني**)، تسلّط الضوء على رؤيته بشأن هاتين القضيّتين معاً، أو كلٍّ منهما على حِدة. ومعظم هذه المقالات كُتِبت ونُشِرت في الصحف والمجلّات. لكن الجانب التحليليّ فيها ضعيف، والطّابع الغالب عليها أنّها تطرح آراء الإمام وتكتفي بسردها وحسب. وفي مضمار البحث في موضوع الديمقراطيّة بشكلٍ مستقلٍ

أيضاً، وجدنا أن كثيرين من الباحثين قد بادروا إلى تسليط الضوء عليه في طيّات دراستهم لدور الشعب؛ إذ دخلوا إلى وادي الموضوع من هذا الباب.

وأحد أبرز الدراسات والأبحاث في هذا المجال يخصّ النظر في العلاقة بين الديمقراطيّة والتكليف أو الواجب، في فكر **الإمام الخميني**. وقد جاء في جانبٍ من البحث المذكور ما يلي:

«تعني الديمقراطيّة في آراء **الإمام الخميني**، تدخّل الشعب في تقرير مصيرهم. ومن مصاديق ذلك خطواتٌ عمليّةٌ واضحة، من قبيل انتخاب نوّاب المجلس أو رئيس الجمهوريّة وما شابه. بيد أنّ الديمقراطيّة ليست معنىً لمبادرةٍ تبدأ من الصفر، بل هي تعتمد على أُسس، وتستند إلى مبادئ (فرضيّات) وأرضيّة؛ وتلك المبادئ تنشط من أجل حفظ وصيانة الكيان الدينيّ وأركانه. فقابليّة الإسلام لاستيعاب الدور والوعي الشعبيّين وكذلك الذّهن الشعبيّ النقيّ، وغير الملوّث، هما وجهان لآليّة عملٍ تتيح مشاركة الناس في الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة. لكنّ هذه المشاركات كلّها ـ وحتّى في بعض الأحيان الامتناع عنها ـ محدودةٌ بتكليفٍ أو واجبٍ يحدّده المرء لنفسه. وهذا التكليف يُخرِج الأولويّة والمرجعيّة عن مجرّد حالة المنتخِب والمنتخَب؛ وتتبلور علاقةٌ طويلةٌ بين الانتخاب والمشاركة، والتكليف»[1].

وخلال طيّات هذه المقالة، سنقدّم نقد الإمام الراحل وتفسيره للديمقراطيّة والحرّية.

---

(1) حاتم قادري، الأفكار الأخرى، «مقالة الديمقراطيّة والتكليف، دراسة عن حالة الإمام الخميني»، طهران، بقعه، 1999 م، ص 327.

المبحث الأوّل ـ حول الديمقراطيّة والحرّية:

أ ـ الديمقراطيّة:

الديمقراطيّة كلمةٌ يونانيّة، تُستعمل في الاجتماع والسياسة، كاصطلاحٍ يعني «حاكميّة الناس»، أو «سلطة الشعب»، أو «حقّ العامّة في المشاركة باتّخاذ القرار في الشؤون العامّة». وقد راجت منذ النصف الثاني من القرن الخامس قبل ميلاد **السيّد المسيح**، من **أثينا**.

هذه الكلمة انبثقت من المفاهيم السياسيّة القديمة في الفلسفة السياسيّة باعتبارها فكرة سياسيّة؛ وكانت كذلك نوعاً من الآليّة والنظام السياسيّ لإدارة المجتمع. وقد شهدنا خلال القرنين الأخيرين خصوصاً، شيوع ورواج هذه الفلسفة ونظامها السياسيّ. وهذا المصطلح هو أحد أقوى المصطلحات السياسيّة ثباتاً في عمره الطويل. وعلى الرغم من أنّه مرّ بتطوّراتٍ ومنعطفاتٍ كثيرة، إلّا أنّه لا يزال محلّ تلاقح الأفكار؛ ويُعدّ، على الأقلّ، نموذجاً أعلى لقسمٍ كبيرٍ من سكّان العالم.

ويمكن القول، بكلّ تأكيد، إنّ البشرية الحديثة لم تصل في استخدامها لهذا المصطلح المثير للجدل إلى إجماعٍ في الرأي أو التوافق. وكما قال **ديفيد هِلد** ـ مفسّر الديمقراطيّة المعروف: «إنّ تاريخ الفكر الديمقراطي مليءٌ بالمشاق، وتاريخ الديمقراطيّات محيّرٌ وباعثٌ على الصداع». إنّ كثيراً من العلماء ـ حتّى في الغرب ـ يرون أنّ الديمقراطيّة نظامٌ يتضمّن عيوباً ونواقص؛ لكنّهم يعتبرونه ـ من بين سائر الأنظمة السياسيّة ـ أقلّ شكلٍ من أشكال الحكومة احتواءً للمعايب نسبياً. ولذلك، لابدّ من التأسّي به ومعالجة نواقصه، يوماً بعد آخر.

والواقع أنّ هناك فئتين من النواقص والعيوب أُخذتا على الديمقراطيّة. الفئة الأولى تعود إلى أصلها وأساسها؛ وهي تصدر عن شريحةٍ من الناس هي ضدّ الديمقراطيّة وعدّوة لها. والفئة الثانية ـ خلافاً للأولى ـ تقول إنّه من النادر العثور على نظامٍ ديمقراطيٍّ ينطبق عليه «المثال» التامّ للديمقراطيّة ونظريّتها. وهذه الفئة تطرح اقتراحاتٍ تعتبرها بمثابة حلول. والبحث التاريخيّ يدلّ على أنّ الباحثين تناوبوا على الانضمام إلى الفئة الأولى، فيما اختار بعضم سبيل الفئة الثانية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض النواقص أو العيوب التي أُخِذت على الديمقراطيّة في آراء العلماء، وردت كما يلي: غموض كُنه الديمقراطيّة وركائزها، وإمكانيّة ظهور استبداد الأكثريّة، وخطر خداع الرأي العام، وخطورةِ غلبة الطابع النخبويّ المفرِط، وإمكانيّة تورّط الأكثريّة في الخطأ، وعدم صلاحيّتها خلال اتخاذها للقرارات السياسيّة، وصُوَريّة مبدأ فصل السلطات، وتناقض أساليب تحقيق الديمقراطيّة مع مبادئ الديمقراطيّة، والتضادّ بين الإرادة العامّة والحرّيات الفرديّة الخاصّة، واشكاليّة الموانع والصعوبات القائمة في وجه المشاركة السياسيّة الحقيقيّة، والتردّد والشكّ في مبدأ التمثيل، وتفوّق المصالح المحلّية على المصالح القوميّة، ووقوع زمام السلطة ودّفة أمور الدولة بيد العوامّ، وعدم استقرار الحكومة و..[1]

ومن المفيد القول إنّ أنصار الديمقراطيّة أنفسهم يعترفون أيضاً بهذه النواقص، لكنّهم يدّعون أنّه على الرغم من كون الديمقراطيّات

---

(1) لمزيدٍ من الإطّلاع على هذا الموضوع، أنظر: بهرام أخوان كاظمي، «إنتقادات للديمقراطيّة نقلاً عن علماء الغرب»، **الجامعة الإسلاميّة**، السنة الثالثة، العدد السادس، خريف 1998 م، ص 22 ـ 35. وأنظر كذلك: عبد الرحمن عالم، **أُسس علم السياسة**، طهران، منشورات نى، 1994، ص 304 ـ 311.

الغربيّة بعيدة جداً عن تطبيق كلّ ما في النظريّة الديمقراطيّة من معالم ومفاهيم، لكنّها ـ على الأقلّ ـ تأخذ بعين الاعتبار تحقيق تطلّعات جماهير الشعب التي ظلّت ترنو إليها على مرّ التاريخ؛ وهي قريبةٌ من المجتمع الذي ظلّ الناس يأملون تحقيقه ـ مادّياً ـ على الدوام.

لكن ما دور الحرّية، وما مكانتها، من بين أُسس الديمقراطيّة؟ جواباً على ذلك، لابدّ من أن نقول إنّه مع وجود تعريفات متعدّدة للديمقراطيّة، فإنّ المشاركة السياسيّة للمواطنين في صنع القرار هي في الواقع المفروض أساسها وتعريفها. ولكن، ثمّة ثلاثة أُصولٍ ومبادئ ترد دائماً في تعريف الديمقراطيّة، هي: الحرّية، والمساواة، والمشاركة في صنع القرارات السياسيّة. والبعض يرى أنّ هذه الأصول والمبادئ تشمل ثلاثة أُمورٍ هي:

1 ـ الشرعيّة.

2 ـ المساواة.

3 ـ الحرّية وتبعاتها.

ومن خلال النظرة الشاملة للديمقراطيّة، تُعتبر مكانة الحرّية ذات أهميّةٍ فائقة. ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الملاحظة، فإنّ بعضهم عبّروا عن رأيهم بشأن الأصول الأساسيّة للديمقراطيّة قائلين:

«إنّ هذه الأصول عبارة عن انبثاق السلطة والقانون من إرادة الشعب، وحرّية الرأي العام واستناد الحكومة إليه، ووجود آليّاتٍ محدّدةٍ للتعبير عن موقف الرأي العام؛ من جملتها الأحزاب السياسيّة، ومبدأ حكومة الأكثريّة العدديّة في القضايا التي هي محلّ الخلاف لدى الرأي العام، شرط وجود التساهل والمداراة السياسيّة، ومحدوديّة السلطة برعاية الحقوق والحرّيات العامّة والفرديّة، والتعدّدية، وتعدّد الفئات والتنظيمات والمصالح والقِيم الاجتماعية، وإمكانيّة النقاش والحوار العام، وتبادل الأفكار الحرّة حول القضايا

السياسيّة، ومتانة المجتمع المدنيّ وقوّة أركانه، ومبدأ النسبيّة الأخلاقيّة والنسبيّة في القِيم، والتساهل تجاه العقائد المختلفة والمعارضة، والمساواة السياسيّة بين الفئات والشرائح الاجتماعيّة من حيث بلوغها سدّة السلطة، وإمكانية تبديل الأقلّيات الفكريّة إلى أكثريّة عن طريق الإعلام ونشر آرائها العامّة، واستقلال السلطة القضائيّة في سياق ضمان وتوفير الحرّيات المدنيّة للأشخاص والجماعات، وفصل السلطات أو استقلال القوى أو السلطات الثلاث عن بعضها للبعض، وإمكانيّة التعبير عن الاعتراض والمعارضة بشكلٍ منظّم، ووجود معارضةٍ قانونيّة»[1].

(ب) الحرّية:

لا بأس هنا في أن نلقي أوّلاً نظرة على تعريفات الحرّية في الفلسفة السياسيّة للغرب. فالمؤلّفات والكتابات الموجودة حول هذا الموضوع مليئةٌ بمعانٍ عديدة. ووفقاً لما يقوله **آيزا برلين**، ثمّة مئتا تعريفٍ مطروح في هذا المضمار، حتى الآن[2]. وفي هذا السياق يرى **هوبز** في **«لوياتان»** أنّ الحرّية تدلّ على غياب المعارضة والاعتراض، فيما يعتبر **جون لوك** أنّها قوةٌ تمنح الإنسان الرغبة في فعل شيءٍ أو الإحجام عن عملٍ ما. بدوره يعتقد **كانط** أنّ الحرّية عبارةٌ عن الاستقلال عن أيّ شيءٍ ما عدا القانون الأخلاقيّ[3].

---

(1) أنظر: حسين بشيريه، **«تاريخ الأفكار والحركات في القرن العشرين، الأفكار اللّيبراليّة الديمقراطيّة»**، أنظر **اطلاعات سياسى واقتصادى** (المعلومات السياسية والاقتصاديّة، آب وأيلول أغسطس وسبتمبر 1995 م، العددان 95 ـ 96، ص 41.

(2) أنظر: آيزا برلين، **أربع مقالات حول الحرّية**، محمّد علي موحّد، طهران، الخوارزمي، الجزء الأوّل، 1989 م.

(3) للاطّلاع أكثر على مثل هذه التعريفات أنظر: جلال الدين أعلم، **تحليلٌ جديدٌ للحرّية**، طهران، مطبوعات أمير كبير، 1991 م، ص 13 ـ 50.

وفي الفلسفة السياسيّة الغربية، يُستخدم معنى الحرّية في ما يخصّ الأشخاص (المواطن والحاكم)، وكذلك الظروف العامّة للحياة السياسيّة. وهناك رأيان كُلّيان يشملان اعتبار الحرّية بمثابة (الأداة) و(الأسلوب)، من زاوية نظر الحكومة بشأن معنى الحرّية وكُنهها وحدودها. وقد طُرِحت تفسيراتٌ وتحليلات متعدّدةٌ ومتفاوتة، حول الرأي القائل بأنّها عبارةٌ عن أداةٍ للحكومة. فالحرّية تعني فقدان الإجبار وعدم تسلّط الإرادة أو السلطة الأجنبيّة على الفرد؛ وهذا هو بالذّات المفهوم السلبي لها. ويمكن تلمّس هذا المفهوم في رسالة «الحرّية» **لجان استيورات ميل.** لكن في فهم الأمر على أنّه هيكلٌ أو قالب، فإنّ الحرّية تعني القبول بعقل أو إرادة كلّ المجتمع والحكومة. والفرد من خلال مشاركته في المنظومة الأخلاقيّة المستنِدة إلى الإرادة العامة، يحصل على الحرّية الحقيقيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ الحرّية ليست بالتّبعية للأهواء والميول الشخصيّة، وإنما تتجسّد من خلال الإرادة الأخلاقيّة للمجتمع، وهذا مفهوم إيجابيّ لها.

والآن، ما هي الحرّية في رأي الإسلام؟ بما أنّ أساس التشريع والتقنين في الإسلام يقوم على التوحيد وعبادة الإله الواحد، وعلى الأخلاق الإنسانيّة الفاضلة، وباعتبار أنّ مدى ومجال التشريع والتقنين يشملان جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان؛ فإنّ الحرّية بمعناها السلبيّ لا مكان لها في الإسلام. بل الحرّية في هذا الدين المبين هي عبارةٌ عن «انعتاق المرء وتخلّصه من قيود العبوديّة وأغلال التبعيّة لكلّ ما سوى الله». لذلك، فإنّ هذه المفردة ليس لها جذورٌ ضاربةٌ في عمق الرغبات والتطلّعات الغريزيّة والمادّية للبشر، وإنما تنبثق وتنطلق من الخصائص والمطالب الفطريّة، ومن طبيعة البشر وطينة (فطرة) الإنسان الطاهرة، وتطابقها وانسجامها مع التشريع والتكوين؛ وأساسها العنصر البشريّ والحقيقة الإنسانيّة،

اللّذان يستلزمان الرشد، وينحوان نحو بلوغ الكمال الإنسانيّ.

«إنّ الإسلام يرى أنّ الإنسان ينبغي أن يطلق الحرّية لقابليّاته في مسيرة التفتّح والرشد والنّضج والتكامل. ولمّا كان الكمال البشري مقتصراً على التقرّب للذّات القدسيّة التي يتمثّل فيها الحقّ والكمال المطلق، فإنّ هذه الحرّية لن تتحقّق إلّا بالعبوديّة له»[1].

المبحث الثاني ـ تحليلٌ إحصائيٌ لاستخدام مفردَتَيْ الديمقراطيّة والحرّية في أقوال الإمام:

لا بدّ من القول أولاً إنّ الموسوعة الموسومة بصحيفة «**النور**» ذات الاثنين والعشرين جزءاً، هي المجموعة الوحيدة التي يمكن بواسطتها التوصّل إلى تحليلٍ إحصائيٍ لمعرفة استخدام مفردَتَيْ (الديمقراطيّة) و(الحرّية) في أقوال **الإمام الخميني**. فهذه الموسوعة الشاملة تتضمّن الرسائل والنّداءات الشفوية والخطابات والبيانات المكتوبة واللّقاءات الصحفية التي أجرتها وسائل الإعلام المختلفة مع سماحته منذ أوائل الستّينات. ولا يُشار هنا إلى سائر الأقوال الواردة في بقيّة كتبه ومؤلّفاته، على الرغم من أنّه يمكن العثور فيها على أفكارٍ ورؤىً قيّمةٍ ومفيدة.

توجد في **صحيفة النور** مداخل مختلفة، كالديمقراطيّة والحرّية أُحصِيت على شكلين؛ فمن ناحية، يوجد كتابٌ عنوانه (**مفتاح صحيفة النور**)؛ ومن ناحيةٍ ثانية، يوجد نظامٌ كمبيوتريٌ يحتوي على مفرداتٍ معيّنة، كمداخل مختلفة لمضامين هذه الصحيفة، قامت بإعداده مؤسّسة وثائق ومستندات الثورة الإسلاميّة. هذان المصدران

---

(1) إبراهيم حاج محمّدي، **التحرّر والحرّية؛ حقّ أم واجب**، **اطّلاعات**، العدد 21675، 20 تموز ـ يوليو 1999، ص 6.

يشتملان على إحصاءاتٍ مختلفةٍ حول مدى وعدد استخدامات المفردتين المذكورتين، لأنّ **مفتاح صحيفة النور**[1] ـ وحسب الظاهر ـ يضمّ نخبة مختارة من المداخل، بينما نجد في النظام الكومبيوتريّ إشارة وحصراً لجميع المفردات التي استخدمها الإمام كمداخل. وهذا الأمر جعل الباحثين الراغبين في إعطاء القرّاء معطياتٍ إحصائيّة تخصّ استخدام مفردة الديمقراطيّة في أقوال سماحته ـ إستناداً إلى كتاب (**مفتاح صحيفة النور**) ـ يقعون في خطأ، ويطرحون إحصاءاتٍ ناقصة وغير دقيقة. ولذلك، رأينا كيف تمرّغ كاتب مقال (**الديمقراطيّة والتكليف**) في أوحال الخطأ غير المقصود. ومع الأسف، فإنّه عرض على القارئ إحصائيّة غير دقيقة، وأرقاماً لا أساس لها من الصحّة وتحليلاتٍ سقيمة[2].

ففي كتاب (**مفتاح صحيفة النور**)، بلغ عدد المرّات التي استخدِمت فيها كلمة الديمقراطيّة 26 مرّة، من ضمنها مرّتان مكرّرتان، وبذلك ينخفض العدد إلى 24. بينما في النظام الكومبيوتريّ، يبلغ عدد المرّات التي استخدِمت فيها هذه المفردة 72 مرّة، حيث ينتُج عن حذف المرّتين المكرّرتين العدد 70؛ وبذلك نجد أنّ بعض المحلّلين قد تجاهلوا أو تغافلوا عن 46 مرّة تكلّم فيها **الإمام الخميني** عن الديمقراطيّة وذكرها في أقواله. وهنا نشير إلى أنّ الـ 24 مرّة التي ذكر سماحته فيها مفردة (الديمقراطيّة)، كان المخاطب هم الأجانب وديمقراطيّتهم. ومن بين هذه المرّات الـ 24، هناك 20 مرّة وردت في اللّقاءات الصحفيّة والإذاعيّة والمتلفزة لوسائل الإعلام الأجنبيّة؛ وكذلك اللقاء الذي أجراه معه **حامد الگار**

---

(1) **مفتاح صحيفة النور، دليل صحيفة النور**، المجموعة ذات 22 جزءاً، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر مؤلّفات الإمام الخميني، ج 1، خريف 1993 م.

(2) على سبيل المثال، أنظر: قادري، مصدر سابق، بحث إحصائي، ص 314 ـ 318.

وأوريانا فالاچي، ومرّة واحدة وردت في حديثه إلى الشباب الفرنسيّين، وثلاث مرّات وردت خلال لقائه بثلاثة وفودٍ أجنبيةٍ.

من ناحيةٍ أخرى، فإن ال46 مرّة من المرّات التي استخدم فيها الإمام عبارة (الديمقراطيّة) ـ وهي تشكّل 65,7% من العدد الكلّي ـ وردت في أقواله وخطاباته المحلّية. والطّريف أنّ 64 مرّة منها ـ أي حوالي 91,4% ـ طُرِحت في عامَيْ 1979 ـ 1980 للميلاد. وتلاحظ عزيزي القارئ في الجدول التالي عدد مرّات استخدام الإمام لكلمة الديمقراطيّة، حسب الأعوام كلٌّ على حِدة:

الجدول رقم (1)

عدد المرّات التي استخدِمت فيها كلمة الديمقراطيّة في الأعوام المختلفة، من قِبل الإمام الخميني

العام	عدد المرّات	النسبة
1975	1	%1,43
1977	2	%2,86
1978 ـ 1979	31	%44,28
1979 ـ 1980	33	%47,14
1983	1	%1,43
1988	1	%1,43
1990	1	%1,43
المجموع	70	%100

أمّا بشأن عدد المرّات التي تضمّنتها أقوال **الإمام الخميني** لكلمة الحرّية، فهي 672 مرّة[1]. والسبب هو كونها عامّة، ونظراً لدورها الكبير وكثرة استخدامها في أدب النضال. وطبعاً، لابدّ من أن نعيد إلى الأذهان أنّ أوج تكرار هذه المفردة في أقوال الإمام ـ كما هو الحال بالنسبة إلى كلمة الديمقراطيّة ـ حصل في أواخر عامي 1978 1979 الميلاديتين.

وهنا ينبغي أن نقول: إنّ الإمام لم يكن يرغب ـ من أجل إظهار أهميّة دور الشعب ـ في استخدام مصطلح الديمقراطيّة. وبدلاً من ذلك، كان يفضّل أن يطرح في خطاباته مفردات كـ (الشعب) و(الناس). ففي المجلّد الثاني والعشرين من «**صحيفة النور**»، تكرّرت كلمة (الشعب) 1523 مرّة؛ وتكرّرت كلمة (الناس) 1212 مرّة. وكون هذه الكلمة وردت غالباً بشكلٍ مترادفٍ ومتوالٍ في أقوال سماحته، فقد بلغ مجموع تكرار هاتين الكلمتين 2735 مرّة. بينما تبلغ نسبة استخدام كلمة الديمقراطيّة 70 مرّة (2,5%) من عدد هاتين الكلمتين. كما أنّ استخدام كلمة الناس مقارنة بالديمقراطيّة بلغ (94,2%) و(5,8%).

المبحث الثالث ـ الحرّية في رأي الإمام الراحل:

لا نتوقّع أن نجد في سيرة الإمام الراحل أبحاثاً مُستوفاة وشاملة حول كلّ مصطلحٍ أو مفردةٍ سياسيّة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى

---

(1) هذا الرقم يستند إلى الإحصاء الموجود في النظام الكومبيوتريّ (**صحيفة النور**). ففي «**مفتاح الصحيفة**»، يبلغ عدد المرّات التي استخدِمت فيها مفردة «الحرّية» 166 مرّة؛ وعبارة «حرّية التعبير» 3 مرّات. (أنظر **مفتاح الصحيفة، مصدر سابق**، ص 93).

الفلاسفة السياسيّين. فانطلاقاً من كونه مرجعاً وفقيهاً مناضلاً وقائداً نابغاً، ظلّ سماحته يوجّه ويقود سفينة الثورة والنهضة عدّة عقودٍ من الزمن. وكان يوضِح الموضوعات والمصطلحات، من قبيل الحرّية والديمقراطيّة، بأقوالٍ وإشاراتٍ مختصرة، وبقدر ما يتيسّر له. بيد أنّنا لا نتوقّع منه إعطاء توضيح كاملٍ أو وضع قاموسٍ بالمفردات والمصطلحات السياسيّة؛ فهذا توقّعٌ في غير محلّه، لأنّ الإمام لم يكن يستهدف ذلك، أساساً. ومع ذلك، فإنّ آراءه بشأن الموضوعات المذكورة تتمتّع بالعمق والرصانة.

وعلى هذا الأساس؛ وعلى الرغم من أنّ له باعاً طويلاً ومكانةً رفيعةً في ساحة الفكر والرأي، على الأقلّ على الصعيد الإسلاميّ والثقافيّ، وعلى المستوى الداخليّ الإيرانيّ. إلّا أن تسنّمه لزعامة النهضة وتبوّؤه لقيادة الثورة التي انتصرت في (11 شباط ـ فبراير 1979 م)، حالا بينه وبين تدبيج وتنظير المفاهيم والمقولات والموضوعات بالشّكل الذي قام به الفلاسفة وعلماء السياسة، بالمعنى الأدقّ والأكاديميّ[1].

ولا يفوتنا أن نشير هنا ـ إلى أنّ مقامه الفذّ وتجربته العملية ونهجه القويم، وبصفته مؤسّساً للثورة والجمهوريّة الإسلاميّة ـ قد حفّز الكثيرين على دراسة فكره وسيرته وآرائه.

أ) تعريف الحرّية وحدودها وأُسسها:

يقدّم **الإمام الخميني** تعريفاً بسيطاً للحرّية، في ردّه على سؤال للصحافية **أوزيانا فالاتشي** فيقول: **الإمام الخميني**:

«إنّ الحرّية قضيةٌ ليس لها تعريف. الناس أحرارٌ في عقائدهم،

---

(1) المصدر نفسه، ص 313.

ولا أحد يُلزمهم ويقول لهم: عليكم أن تؤمنوا بهذه العقيدة أو تلك. ولا يجبرك أحد على سلوك هذا السبيل أو ذاك؛ ولا أحد يجبرك على اختيار شيء معيّن، أو السكن في منزلٍ معيّن، أو ممارسة عملٍ محدّد، الحرّية شيءٌ واضح»[1].

وفي البيان السلبي للحريّة، يقول سماحته:

«ليس معنى الحرّية أن يقوم أحدٌ بالتآمر، أو يقول كلاماً يؤدّي إلى هزيمة الشعب، أو اندحار هذه النهضة. هذه ليست حرّية. الناس أحرار ـ في إطار هذه النهضة الإسلاميّة ـ جميعهم. من لديه كلامٌ يريد أن يطرحه فليقُله؛ من أيّ فرقةٍ كانوا لا يهمّ ذلك. أمّا إذا كانوا يريدون التآمر والتواطؤ لدحر الإسلام وضربه، وإذا حاولوا أن يمسّوا المؤسسات الفاعلة بالنشاطات الإسلاميّة بسوء، فهذا غير ممكن»[2].

وفي ضوء هذا القول للإمام، هناك حدّان مهمّان للحرّية، وحتّى حرّية التعبير، يمكن استنتاجهما: الأوّل: عدم الإخلال بالأُسس الدينيّة، والثاني عدم الإخلال بالحكومة والمؤسّسات المدنيّة.

ويجدر القول إنّ الحرّية في سيرته لها منشأٌ طبيعيّ، ومنبعٌ فطريّ. ويمكن اعتبارها من الحقوق الإنسانيّة الأوّليّة التي اعترف بها الإسلام وأقرّتها القوانين الإسلاميّة، رسميّاً، وهي مُستَلهمة من أصول الدين، وخاصّة التوحيد. ومن هنا، فإنّ للحرية أساسين: أساس شرعيّ وأساس قانوني[3].

وحسب تعبير الإمام، ليس لأحدٍ حقّ سلّب الحرّية من شخصٍ

---

(1) **صحيفة النور**، ج 9، ص 88 (تاريخ اللّقاء الصحفي: 12 سبتمبر ـ أيلول 1979م).

(2) المصدر نفسه، ج 12، ص 103.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 67.

آخر عبر التكبّر والتعسّف. وينبغي أن تكون حرّية الإنسان مقيّدة فقط بقيود الطاعة الإلهيّة. وهذا الموضوع مستنتجٌ من مبدأ التوحيد[1].

لقد كان سماحته في مقام المحاججة مع **شاه إيران**، وفي صدد الردّ على المزاعم الفارغة حول حقوق الإنسان، المدّعاة من قبل الرئيس الأميركي **جيمي كارتر**، معتبراً أنّ أساس الديمقراطيّة يعتمد على ركيزتي حرّية الشعب وحقّ تقرير الناس مصيرهم بأيديهم. ويضيف أنّ هذه الإدّعاءات مجرّد خداع، لأنّ **الشاه** وأسياده الأميركيين سلبوا من الناس هذا الحقّ[2].

ب ـ الحرّية كهدفٍ للنضال:

كانت الحرّية دائماً مفردةً من أهمّ مفردات أدب النضال، وأحد الأهداف المهّمة. وقد وردت في أقوال سماحته خلال سنيّ ما قبل انتصار الثورة، مراراً وتكراراً[3].

وفي وصيّته للشعوب الإسلاميّة، يوصي الإمام أن لا تنتظر هذه الشعوب أن يأتي أحدٌ من الخارج ليساعدها في تحقيق الهدف الذي أراده الإسلام وفي تطبيق الأحكام الإسلاميّة، بل عليهم أن يبادروا إلى ذلك هم بأنفسهم لتحقيق الحرّية والاستقلال[4]. لقد كان يؤمن بأنّ الموقّعين على ميثاق حقوق الإنسان ـ ومن بينهم **أميركا** ـ هم

---

(1) المصدر نفسه، ص 166.

(2) المصدر نفسه ، ج 2، من ص 175 إلى 176 (أقوال سماحة الإمام، بتاريخ 21 أكتوبر ـ تشرين الأول 1978 م).

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 95 (اللّقاء الصحفي بتاريخ 10 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1978 م).

(4) الإمام الخميني، **الوصيّة السياسيّة والدينيّة**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، حزيران ـ يونيو 1989 م، ص 47.

أكثر من يستحقون هذه الحقوق، وأشدّ من ينتهكونها في **إيران** وفي سائر البلدان الإسلاميّة. ففي تلك الدول، التي يحلو للبعض أن يسمّيها مهد الحضارة والمدنيّة والديمقراطيّة والحرّية، تُنتهك حرّية الشعوب المسلمة بأقصى ما يمكن. لذلك، فقد كان يفضح في خطاباته وبياناته المتعدّدة كذب ادّعاءات هؤلاء وزيف مزاعمهم، بأنّهم دُعاة الحرّية وطالبو الديمقراطيّة؛ وكان يركّز ـ خاصّة ـ على **أميركا** وعملائها وأذنابها، داخل **إيران** وفي الدول المسلمة الأخرى، باعتبار أنّهم يسيرون على خُطى أسيادهم[1].

ج ـ تقييد وتأطير الحرّيات المنفلتة:

1 ـ الحرّية الموصِلة إلى ارتكاب المنكرات والفساد:

يعتقد الإمام أنّه إذا كان المُراد من التقدّم والتحضّر والمدنيّة ـ بالمعنى الذي يقوله بعض المتنوّرين ـ هو حرّية ارتكاب جميع المنكرات وأنماط الفحشاء، وحتّى المِثْليّة الجنسيّة والانغماس في الملذّات، فإنّ جميع الأديان السماويّة والعلماء والعقلاء يعارضون تلك الحرّية، على الرغم من أنّ المولَعين بالشرق والغرب، والمنبهرين بهما، يروّجون لها من خلال التقليد الأعمى[2].

لقد انتقد سماحته بشدّة ما زعمه **الشاه** من إعطاء النساء حرّياتهن، واعتبره ـ في الحقيقة ـ سلباً لحرّيتهن، معبّراً عن ذلك بقوله: **إنّ الإسلام لم يكن أبداً معارضاً لحرّية النساء. بل على العكس من ذلك، إذ يعارض الإسلام أن تكون المرأة مجرّد «شيء»**[3].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 2، الصفحتان 268 ـ 269 (من خطاب سماحته في نوفمبر ـ تشرين الثاني 1978م).

(2) **الوصيّة السياسية والدينية للإمام الخميني**، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

2 ـ الحرّية في إطار القوانين الإلهيّة، ووفقاً لمعايير العقل والعدل:

كان الإمام يؤمن بأنّ «الحرّية» يمكن توفيرها وصيانتها على أكمل وجهٍ وأفضل شكل، في نطاق قوانين الإسلام المقدّسة والدستور الإيراني[1].

ومن ناحيةٍ أخرى، فإن الحرّية التي تحظى بتأييده الإمام هي التي يكون لها صبغة إسلاميّة، وتنبثق من الإسلام[2].

كما أنّ أحد المقاييس أو المعايير الأخرى لهذه الحرّية، هو أن تكون في نطاق العقل والعدل. وقد ورد ذكر ذلك في وصيّته[3]. ومن المعايير الأخرى: عدم الإضرار بالناس، حيث كان يعتقد **«أن الحرّية ستُمنح للجميع إلى الحدّ الذي لا تضرّ معه بمصالح الشعب»**[4].

3 ـ التحذير من حرّية الصحافة الّلامنضبطة وانفلات زمام المطبوعات:

كان الإمام يحذّر دائماً من خطر المطبوعات المنفلتة الزّمام، ويراه خطراً داهماً، بقوله إنّ هذه القضيّة الحسّاسة تُعدّ خطراً يتهدّد استقرار وبقاء الثورة[5]. وحتّى في وصيّته الأخيرة، عاد وأكّد على خطورة ذلك، وحذّر منه[6].

---

(1) **صحيفة النور**، مصدر سابق، ج 22، ص 283.

(2) المصدر السابق، ج 6، ص 270.

(3) **الوصيّة السياسية والدينية للإمام الخميني**، ص 21.

(4) **صحيفة النور**، ج 22، ص 169.

(5) المصدر السابق، ج 7، الصفحتان 17 ـ 18 (من خطاب سماحته في 29 مايو ـ أيار 1979م).

(6) **الوصيّة السياسية والدينية للإمام الخميني**، ص 57.

4 ـ ممنوعيّة حرّية التآمر والسعي للإطاحة بالنظام:

أشار الإمام في العديد من بياناته وأقواله ونداءاته، إلى أنّ الحرّية مؤطّرةٌ ومقيّدةٌ بعدم السعيّ للتآمر والتواطؤ. وهو أوضح مراراً أنّ شعبنا مؤيّدٌ للحرّية. لكنّه يشير إلى أنّ الناس يؤيّدون كلّ أشكال الحرّية؛ لكنهم لا يؤيّدون التآمر على مصالحهم، ولا يُساندون الفساد والانحراف[1]. كما ذكر ذلك في تصريحاته التي أدلى بها للصحافية فالاتشي قائلاً: **لقد منحنا المعارضين ـ في البداية ـ حرّية مطلقة لمدّة خمسة أشهر. لكنّنا لاحظنا أنّهم بدأوا في التآمر والتخريب؛ ولذلك، اضطّررنا إلى تأطير وتحديد هذه الحرّية**[2].

5 ـ حرّية العقيدة والتعبير، حتى للمعارضين وذوي الرأي الآخر:

يؤمن الإمام بأنّ «**في الإسلام توجد الديمقراطيّة؛ والناس أحرارٌ في ظلّ الإسلام؛ سواء في التعبير عن عقائدهم، أم في ممارسة أعمالهم، ماداموا لم يتآمروا ولم يطرحوا أموراً تشيع الانحراف بين الجيل الإيراني**»[3].

والنقطة اللافتة في فكره، هي إعطاء الحرّية للمعارضين، ووفق تعبيره فإنه على الرغم من علمه بأنّ الماركسيّين سيحاربون النظام ويطعنون الثورة بخنجرٍ في ظهرها؛ ولكن حرّية التعبير مضمونة حتّى لهذه الفئة[4].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 10، ص 243 (اللّقاء الصحفي بتاريخ 26 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1979م).

(2) **صحيفة النور**، ج 9، اللّقاء الذي أجرته فالاتشي مع الإمام الراحل، ص 85 ـ 96.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 234 (اللّقاء المؤرّخ في 15 يناير ـ كانون الثاني 1979م).

(4) المصدر نفسه، ج 2، الصفحتان 45 ـ 46 (ضمن اللّقاء الذي أجرته معه صحيفة **لوموند** الفرنسية في النجف الأشرف، بتاريخ 6 مايو ـ أيار 1978م).

6 ـ منع تقصّي عقائد الناس، أو فرض عقيدةٍ ما عليهم:

من ناحيةٍ أخرى، وكما ورد في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، المادّة الثالثة والعشرين، فإنّ تقصّي وتفتيش عقائد الناس ممنوع. والإمام الراحل كان يصرّ على هذا المنع ويؤكّد عليه، ما عدا حالات مواجهة التآمر؛ وكان يرفض فرض عقيدةٍ ما على الآخرين، حيث يقول:

«لا بدّ من تطبيق أحكام الإسلام في جميع النواحي. أي أنه يجب عدم التجسّس وعدم تقصّي وتفتيش عقائد الناس..[1]. في الجمهوريّة الإسلاميّة، لا يمكن لأيّ شخص فرض رأيه على الآخرين، ما عدا الحالات النادرة التي يكون فيها الإسلام والنظام في خطر، وأدعو الله تعالى أن لا يأتي مثل ذلك اليوم»[2].

7 ـ حرّية الأقلّيات الدينية:

أحد مصاديق الحرّيات الفردية، هو أنّ الشخص يكون حرّاً في القيام بأعماله العباديّة ومراسمه الدينيّة أو الطقوس التقليديّة للأديان والمذاهب المعتَرَف بها رسميّاً في الدستور. وكان **الإمام الخميني** يرى أنّ هذا النوع من الحرّية، أي حماية الأقلّيات الدينيّة، هو أحد الخصائص والأُمور البديهيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية[3].

8 ـ ضمان الحرّيات الفردية في مجالي السلوك والعمل:

ذكِرت للحرّيات الفرديّة مصاديق (تصنيفات) عديدة، من بينها الأمن، والحرّية في السكن وصونِه، وعدم تفتيش الرسائل، وحرّية

---

(1) المصدر نفسه، ج 17، ص 118.

(2) المصدر السابق، ج 21، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 95، 103.

الإياب والذهاب، وحرّية اختيار العمل وتغييره و... كلّ هذه الأنماط من الحرّية مأخوذةٌ في الاعتبار في فكر الإمام الراحل. وما عدا الحالات المتعلّقة بأمن البلد ومؤامرات أعداء الثورة، فإنّ سلْب الحرّية عملٌ ذميم، حسب ما أعلن سماحته[1].

9 ـ حرّية الأحزاب والفئات السياسيّة:

كان **الإمام الخميني** يرى أنّ للأحزاب السياسيّة حرّيتها المؤطّرة والمقيّدة بالأُمور التالية:

«إنّ الأحزاب والفئات والتنظيمات السياسيّة والجمعيّات الدينيّة حرّةٌ في البلاد، مادامت أعمالها ليست موجّهة ضدّ نظام الجمهورية الإسلاميّة والإسلام، ولا تستهدف انتهاك سيادة وحاكميّة الشعب»[2].

10 ـ عدم تعارض الحرّيات المدنيّة مع ولاية الفقيه المطلقة:

يستند بعض معارضي **ولاية الفقيه المطلَقة** ـ في جانبٍ من استدلالهم ـ إلى تعارض هذه النظريّة مع الحرّيات المدنيّة[3]. لكن هذا التصوّر يراه الإمام باطلاً ووهمياً، لأنّه لا ينبغي الظنّ بأنّ **ولاية الفقيه المطلقة** هي ولايةٌ منفلتةٌ وسائبة، وغير مشروطةٍ ولا مؤطّرةٍ وعديمة الضوابط، أو أنّ الفقيه ربّما يتّخذ القرار أو يبادر إلى أعمالٍ من دون الأخذ بعين الاعتبار المعايير الإسلاميّة والمصالح العامّة. إنّ الحاكم في هذه الحكومة لا يكون هو شخص الوليّ الفقيه، بل شخصيّة الفقيه ومقامه الفقهيّ. هذا النوع من الولاية ـ في الحقيقة ـ

---

(1) المصدر السابق، ج 17، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 248.

(3) كنموذجٍ على ذلك، أنظر: جلال الدين مدني، **الحقوق الأساسيّة ومؤسّسات الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، منشورات همراه، ج 3، ص 268، 1988.

مظهرٌ تنفيذيٌ للولاية الإلهيّة. ولهذا السبب، فإنّ اعتبارها وشرعيّتها لا يرتبطان بشخصٍ معيّن، بل بشخصيّته.

وعلى هذا الأساس، فعلى الرغم من التماثل بين الصلاحيّات الحكومية للوليّ الفقيه والصلاحيّات أو الخيارات الحكومية للنبيّ الأكرم (ص) والأئمّة (ع) - لا المكانة المعنوية والمقام الدينيّ الشامخ لهم - فإنّه يمكن رسم حدودٍ وأُطرٍ لتطبيق **ولاية الفقيه المطلَقة** ومداها، وهي الأمور نفسها المقيّدة للحرّية الإسلاميّة.

وينبغي القول إنّ «إطلاق» **ولاية الفقيه المطلَقة** يُطرح - أساساً - في مقابلِ الولاية النسبيّة، أي أنه لا ينبغي جعل صلاحيّاته محدودة ومقيّدة بأُمورٍ خاصّة، كأن يُقال إنّ الفقيه يحقّ له التدخّل في القضاء وتعيين القاضي؛ لكن ليس له حقّ التدخّل في تعيين قائد الحرب. لذلك، ليس هناك حدودٌ لولايته سوى ما تفرضه مصالح الناس والقوانين الإلهيّة من ضوابط وموازين ومعايير إسلاميّة. ومعنى إطلاقها هو كونها ولاية غير نسبيّة، ولكنّها مؤطّرة بالتعاليم الإسلاميّة.

لقد أوضح الإمام في أقواله وكتاباته تماماً حدود اختيارات الوليّ الفقيه في نطاق القوانين الإلهيّة[1]، والمصالح العامّة[2]. وهي في الحقيقة أيضاً حدود الحرّية.

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ **ولاية الفقيه المطلَقة**، برأي الإمام، تنطوي على معنى المراقبة والإشراف الفعال، وليس حكومة الحاكم وتسلّطه على المحكومين. وفي النظام الإسلاميّ أساساً، لا تعني

(1) المصدر نفسه أيضاً، ص 53 (من خطاب الإمام الراحل في 25 تشرين الأول - أكتوبر 1979م).

(2) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، قم، آزادي، لايوجد تاريخٌ للنشر، ص 95؛ وأيضاً **شؤون وخيارات الولي الفقيه**، ترجمة الأبحاث المتعلّقة بولاية الفقيه من كتاب البيع، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1986 م، ص 21.

الحكومة استيلاء الحاكم وتغلّبه على المواطنين المحكومين. والوليّ الفقيه ليس جزءاً من السلطة أو الحكم، ولا هو خارجها؛ بل هو موجّهٌ ومرشدٌ للمجتمع ولمسؤولي الدولة في الخطّ الإسلاميّ والمنهج الصحيح. وتكتسب الحكومة والنظام السياسيّ مشروعيّتهما بواسطة هذا النوع من تدخّل الفقيه وإشرافه. وفي هذا الإطار يقول: **«علينا أن نعطي أهميّة وقيمة للشعب، ونقف جانباً لنراقب الأمور؛ خيرها من شرها»**[1].

11 ـ الانتقاد الشديد للتّهمة القائلة بانعدام الحرّية في إيران:

كان الإمام الراحل يرى أنّ مستوى الحرّية الموجودة في **إيران** عالٍ، وجديرٌ بالثّناء، ومتجدّد. وكان ينتقد بشدّةٍ من يزعمون أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة تفتقر إلى وجود هذه النعمة الكبرى. وحتى في وصيّته الأخيرة، ذكر هذه القضية وأشار إليها[2].

المبحث الرابع ـ الديمقراطيّة من وجهة نظر الإمام:

غنيّ عن القول إنّ مدى إمكانيّة أو استحالة تحقّق الديمقراطيّة في المجتمعات الإسلاميّة، ظلّ موضوعاً مطروحاً على بساط البحث منذ زمنٍ بعيد، وحتى خلال القرنين الأخيرين[3]. وقد بادر مفكّرون كثيرون إلى طرح آرائهم وعرض وجهات نظرهم في هذا الصدد. وحاول بعض المفكّرين الدينيّين المتنوّرين والعلماء المؤيّدين للديمقراطيّة ذات الطابع الدينيّ، التنظير لهذا الأمر، للبرهنة على الوفاق بين الإسلام والديمقراطيّة في محاور عدّة، هي:

---

(1) **صحيفة النور**، ج 18، ص 206، بتاريخ 18 آب ـ أغسطس 1985 م.

(2) الإمام الخميني، **الوصيّة السياسية والدينيّة**، ص 49.

(3) آرين نوذري، **إمكانيّة أو استحالة تحقّق الديمقراطيّة في المجتمع الديني القائم**، إيران، العدد 1270، بتاريخ 5 تموز ـ يوليو 1999 م، ص 10.

1 ـ إيجاد التلاؤم والتطابق بين التشكيلات والممارسات الديمقراطيّة وأمثالها، التي كانت توجد في صدر الإسلام (كالشّورى والبيعة وأمثالهما...).

2 ـ إنطباق الفلسفة السياسيّة للديمقراطيّة مع الفلسفة السياسيّة للحكومة في الإسلام.

3 ـ تحديد الديمقراطيّة الغربيّة ووضع الشروط لها، واعتبارها قضيّة من القضايا المشابهة لبعض الظواهر في الإسلام، أو أنها تنضوي تحت لوائه.

4 ـ القبول بالديمقراطيّة كطريقةٍ أو كأسلوبٍ للحكومة في الإسلام.

5 ـ التأويل، مجدّداً، للمفاهيم الديمقراطيّة في السّنة الاجتهادية، والتحليل اللّغوي للإسلام.

ومن أبرز شارحي هذه النظريّات عند المسلمين من أهل السنّة: **عبد الرحمن الكواكبي، ومحمّد عبده، وحسن البنّا**؛ وعند المسلمين الشيعة، آية الله العلامة **النائيني**[1]. ويعتبر الشيخ **النائيني** لدى بعض مفكّري المجتمع المدنيّ الديني، **كالسيّد محمّد خاتمي**، أهمّ منظّرٍ للمجتمع المدنيّ. وفي المقابل، فإنّ أشخاصاً **كأبي الأعلى المودودي ومنير الحسيني**، يعارضون بشدّةٍ أيّ إطارٍ نظريٍّ لتبيان ديمقراطية الحكومة الدينيّة، أو إضفاء صفة الديمقراطيّة على الحكم الديني[2].

---

(1) مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسيّة في العالم العربي، عبد الرحمن عالم**، مكتب دراسات وزارة الخارجية، ج 2، ص 69.

(2) عبد الهادي حائري، **الحرّيات السياسيّة والاجتماعيّة من منظار المفكّرين المسلمين**، مشهد، الجهاد الجامعي، 1995 م.

أمّا فكر **الإمام الخميني** فيحوي العديد من المفاهيم والآراء في هذا المجال. فقد طُرِحت في هذا المضمار قضايا ورؤىً عديدة مختلفة. إذ قيل مثلاً «إنّ الحصيلة النهائية للجمع ما بين الإسلام والديمقراطيّة في النواحي البُنيويّة والتنفيذيّة والنظريّة، يتبلور عملياً في نظريّة ولاية الفقيه **للإمام الخميني**، التي تجمع ما بين صفتَيْ الجمهوريّة والإسلاميّة في النظام، كجناحين غير قابلين للفصل في الحكومة الإسلاميّة»[1].

وقد حلّل باحثٌ آخر محتوى مرّات الاستفادة من كلمة الديمقراطيّة والإحصاءات المتعلّقة بها، في حياة وسيرة الإمام. وذكر أنّه حسب التقسيم الكلّي، ثمّة نمطان من الفهم ينبثقان من هذا المعنى؛ «فمن ناحيةٍ أولى»؛ استخدم سماحته مصطلح الديمقراطيّة بأُسلوب الجدل من أجل إدانة مدّعيها في الدول الكبرى والنافذة، شرقيّها وغربيّها. وطبعاً لإدانة الغرب أكثر، وللردّ على مزاعم المعارضين في الداخل. ومن ناحيةٍ أخرى، استخدم هذا المصطلح بالنحو الإيجابيّ، وفي بعض الأحيان، كمقولةٍ يقبل بها الإسلام..[2]. كما أنّ استخدامه الكثير لمفردَتَيْ (الشعب) و(الناس) يعدّ نوعاً من التذكير بالديمقراطيّة ذات الطابع الشعبيّ العام، ليدلّل على مدى الاعتماد ـ بشكلٍ كبير ـ على جماهير الشعب وأصواتهم[3].

ويعتقد باحث آخر:

«بأنّ **الإمام الخميني** يقبل بالديمقراطيّة ليس بمعناها الغربيّ، بل

---

(1) نوذري، مصدر سابق، ص.

(2) قادري، مصدر سابق، ص 319.

(3) المصدر نفسه.

بمعناها الآخر، وهو فاعليّة الحكومة استناداً إلى إرادة أكثرية الشعب وتأييد الجماهير»[1].

على أيّ حال؛ فإنّ الإمام الراحل، باعتباره فقيهاً مواكباً للعصر، استخدم كلمة الديمقراطيّة في 70 موضعاً متنّوعاً، مع لحاظه المقتضيات الزمانيّة والمكانيّة، وبأنحاء مختلفة، ومع ذلك يتّصف موقفه في هذا الصدد بالوضوح والشفافية، كما سيلي:

أ) تعريف الديمقراطيّة:

وردت في أقوال سماحته، وبشكلٍ غير مباشر، تعريفات متعدّدة لهذا المصطلح، أبرزها أنّ الناس هم الذين يقرّرون مصيرهم بواسطة الانتخابات.

وطبقاً لفكرهِ، فإنّ الدكتاتوريّة ضدّ الديمقراطيّة، وأبرز صفةٍ فيها هي: فرض عقيدةٍ ورأيٍ ما على الآخرين، ومعارضة إرادة الشعب[2].

ب) قاعدة الإلزام والاستخدام الجدليّ لمصطلح الديمقراطيّة:

في الحقيقة، إنّ الكثير من أقوال الإمام بشأن الديمقراطيّة واستناده إليها، لم يكونا من باب قبوله بها واعترافه بقيمتها الذاتيّة والأصيلة ـ وخاصّة في نمطها الغربيّ ـ وإنّما كان أوج تصريحاته حولها ـ في الواقع ـ إبّان العامين 1357 و1358 هـ. ش (1978 و1979 م)، من باب قاعدة الإلزام التي تقول (ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم)، والمجادَلَة والمحاجَجَة بالتي هي أحسن مع المعارضين

---

(1) عبد الحسين خسروبناه، **الإمام الخميني والتحدّيات النظرية للحكومة الولائية**، **الجامعة الإسلامية**، العدد السادس، خريف 1998 م، ص 18.

(2) **صحيفة النور**، ج 11، ص 189 ـ 198، خطاب الإمام بتاريخ 4 كانون الثاني ـ يناير 1980 م.

في الداخل والخارج، واستقطاب اهتمام المخاطَبين، وطرح صورةٍ لطيفةٍ وإنسانيةٍ وتوّاقةٍ للسلام حول الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

والاستناد إلى قاعدة الإلزام في سيرة سماحته، له سوابق عديدة وطويلة تماماً. وكأمثلةٍ على ذلك، فإنّ ما شهدناه في كتابه «**كشف الأسرار**»، من استناده إلى دستور الحكومة الشاهنشاهيّة (المشروطة أو الحكم الدستوريّ) وغير ذلك، كان من هذا الباب. والواقع أنّ نيّته كانت تتلخّص في أنّه يريد أن يلزم مدّعي النظام الإيرانيّ السابق بما يدّعونه ويزعمون أنّهم ملتزمون بتطبيقه في قوانينهم ودستور نظامهم[1]. ولكنّ عدم فهم بعض الأشخاص لهذه القاعدة ـ مثل الباحث الفرنسي **يان ريشار** ـ جعلهم يقعون في خطأ مفاده أنّ الإمام الراحل كان يعترف جزئياً بالنظام المَلَكيّ والسلطَنَة، طبقاً لما ورد في كتابه «**كشف الأسرار**»[2].

في قضية الديمقراطيّة، إستفاد سماحته أيضاً من هذه القاعدة. وضمنيّاً، فإنّه يردّ على مزاعم أُولئك الذين يدّعون أنّه لا يمكن تطبيقها في **إيران**؛ كما يرسمون صورة خشنة أو مخيفة عن الإسلام. وهو بذلك يخلع سلاح المتنوّرين، مدّعي الحرّية والديمقراطيّة.

والعبارة المقتبسة التالية من الإمام تجسّد الموضوع المشار إليه آنفاً:

---

(1) في عام (1962م)، قال الإمام بصراحة عن سبب استناده إلى الدستور الإيرانيّ في عهد الشاه المقبور: «**من الضروريّ التذكير بهذه النقطة، وهي أن استنادنا إلى الدستور الحالي هو من باب «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»، وليس لأنّ الدستور الموجود الآن كامل**». (أنظر: نيكي ر. كدي، **جذور الثورة الإيرانيّة**، عبد الكريم گواهي، طهران، قلم، الجزء الأول، ص 309، 1990م).

(2) يان ريشار، **الفكر الشيعي المعاصر** (أنظر: نيكي ر. كدي، **جذور الثورة الإيرانيّة**، عبد الكريم گواهي، طهران، قلم، الجزء الأول، ص 309، 1990م).

«يريد الشياطين أن يزعموا أنّ إيران بلدٌ لا يمكن تطبيق الديمقراطيّة فيه، ولا تطبيق العدالة، وليست ملائمة لتطبيق الحرِّية. فيا إخواني، لا تسمحوا بحدوث هذه الأمور أو الادّعاء بتلك المزاعم السخيفة..[1]

لم تكن ثمّة حاجة لإجراء هذا الاستفتاء العامّ [على إعلان الجمهوريّة الإسلاميّة كنظامٍ للحكم في إيران]. لكن، من أجل قطع اللّغط ودحض الذرائع، فقد اتفقنا على إجراء استفتاءٍ عامٍ لآراء المواطنين حول هذا الأمر، لكي يدركوا أنّ القضية ليستْ كما يتصوّرون، وأنّ الشعب مؤيّدٌ للإسلام...»[2].

وكمثالٍ آخر، فإنّ سماحته عندما رأى معارضة بعض الأشخاص لما يقرّره مجلس خبراء الدستور، ألزم المعارضين باتّباع رأي أكثريّة الشعب والخضوع للديمقراطيّة التي يؤمنون بها؛ وقال:

«الديمقراطيّة تعني اتّباع رأي أكثريّة الشعب؛ بل ومثل هذه الأكثريّة الحاسمة والساحقة. كلّ ما قالته الأكثريّة، فهو متّبع، حتى لو كان بضررهم»[3].

جديرٌ بالذّكر «أنّ الإمام الراحل كان ـ إلى ما قبل انتصار الثورة، وإبّان عهد النضال ضدّ الحكم البهلويّ **والشاه** وأسياده ـ

---

(1) **صحيفة النور**، ج 5، الصفحتان 81 ـ 82 (خطاب سماحته، بتاريخ 15 شباط ـ فبراير 1979م).

(2) المصدر نفسه، ص 235 (بيان سماحته بعد الاستفتاء العامّ على الجمهورية الإسلامية، بتاريخ 1/ نيسان ـ أبريل/ 1980م).

(3) المصدر نفسه ص 8 و243 (خطاب سماحته في اجتماع أعضاء مجلس الخبراء، بتاريخ 13 آب ـ أغسطس 1979).

يتّهمهم مراراً بانتهاك الديمقراطيّة والتنكّر لمبادئها وسحق أصولها»[1].

ج) المساواة بين الديمقراطيّة الغربيّة والشرقيّة، وبين الدكتاتوريّة والخداع، ورفضها:

في سيرة **الإمام الخميني**، هناك جذورٌ قديمةٌ وعريقةٌ لرفض الديمقراطيّة الغربيّة والتأكيد على كونها خدّاعة تماماً، وهذا ما ورد في كتابه **«كشف الأسرار»**، حيث يقول سماحته، وضمن التأكيد على الحكومة الإسلاميّة واقتصار المشروعية عليها من بين سائر أشكال الحكومات:

«ليس هناك فرقٌ أساس بين الحكم [الملكي] الدستوري (المشروط) والاستبداد والديمقراطيّة، سوى في الألفاظ الخادعة، وفي حِيل التشريع القانوني؛ أجل يختلف ذوو الشهوات وأصحاب المصالح في ما بينهم»[2].

وفي تصريحاته الأخرى، يؤكّد سماحته على هذا الموقف مراراً وتكراراً، ويقول خلال لقائه بوزير خارجية **تركيا** في (11 يونيو - حزيران 1979 م):

«مع الأسف، إنّه في بلدان الغرب التي يكثِرون فيها من الادّعاء والزّعم أنّهم يطبّقون الديمقراطيّة، وفي بلداننا أيضاً، يدّعون أنّهم يتّبعون الديمقراطيّة، لا يوجد أيّ تطبيقٍ للديمقراطيّة بتاتاً. الغربيّون يحاولون أن يستغفلونا بهذه الخدع ويستغلونا»[3].

---

(1) المصدر نفسه، الجزء الثاني، الصفحات 100، 101، 102، 142، 144، 268 و269.

(2) الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، [لم يُذكر مكان نشر الكتاب]، نشر ظفر، [1323 هـ ش/ 1944 م]، ص 10.

(3) الإمام الخميني، **صحيفة النور**، الجزء السابع، ص 74.

لقد ذكر **الإمام الخميني** صراحةً في بيانه الذي أعقب إجراء الاستفتاء العام في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، أنّ ديمقراطيّة الغرب والشرق هي في الحقيقة دكتاتورياتٌ عظيمة[1]. وفي مكانٍ آخر، يصف نهضة الشعوب الإسلاميّة وقيام المظلومين ضدّ الباطل و«الدكتاتوريّة المتمظهرة بمظهر الديمقراطيّة، والتعذيب المتمظهر بمظهر الإنسانية»، بأنّها إرادة الله سبحانه وتعالى[2].

ولطالما اعتبر ـ سماحته ـ خلال فترة النضال والثورة أنّ شعار السعي لتحقيق الديمقراطيّة والتحرّر الكاذب أحد مجالات الاستغلال والتآمر والخيانة المستترة، يرفض النمط الغربيّ للديمقراطيّة[3].

واللافت أنّه يرفض تماماً الادّعاء القائل بأنّ الشعب الإيرانيّ المسلم كان خلال ثورته يخوض نهضة هادفة لتحقيق الديمقراطيّة، وأنّه كان ساعياً لإقرارها وحسب، ويؤكّد أنّ الميزة الرئيسة للنّهضة هي الإسلام[4].

ووفق تعبيره، فإنّ مثل هذا الشعب لم يَثُر أبداً من أجل بطنه وأموره الماديّة، ولم يتحمّل كلّ تلك المشاقّ ويقدّم التضحيات لهذا الهدف، بل كانت غاياته إلهيّة سامية[5].

لقد شمل نقدُ الإمام اللّاذع المدّعين الغربيّين في أواخر عمره

---

(1) المصدر نفسه، ج 5، ص 235 (خطاب سماحته في 1 نيسان ـ أبريل 1980م).

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 227 ـ 239 (خطاب الإمام بتاريخ 11 شباط ـ فبراير 1983م).

(3) المصدر نفسه، الجزء 10، ص 139 ـ 143 (خطاب سماحته بتاريخ 5 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1979م).

(4) المصدر نفسه، ص 273 ـ 281 (خطاب سماحته بتاريخ 12 كانون الأول ـ ديسمبر 1979م).

(5) المصدر نفسه.

الشريف. والحقيقة هي أنّه كان يؤمن بأنّ ظاهرة الديمقراطيّة والحرّية الغربيّة هي ظاهرةٌ مفتعلةٌ ومصطنعةٌ وخدّاعة، إخترعوها هم أنفسهم لتندرج في نطاق تحقيق مصالحهم. وهؤلاء يؤوّلون هذه المصطلحات كما يحلو لهم. ومثال على ذلك، قضيّة دفاعهم عن **سلمان رشدي**، ومنعهم المسلمات المحجّبات من ارتداء حجابهن، باسم الديمقراطيّة والحرّية والمدنيّة. وسبب هذا الأمر، كما يعتقد الإمام «**أليس تأويل ما يفيده السؤال التالي: الحرّية وتفسيرها واستخدامها، سوى أنّها غدت تحت تصرّف أُناسٍ يعارضون أساس الحرّية المقدّسة؟**»[1].

د) الغموض في الديمقراطيّة:

من المهمّ القول إنّ منتقدي الديمقراطيّة سابقاً وحالياً، يرون أنّ أحد النواقص والمعايب المأخوذة عليها هي أنّها غامضةٌ ومبهمةٌ في محتواها وأُصولها وأُسُسها وكُنهها. وفي الحقيقة، إن تنوّع أنواعها وتعدّدها يمنعان التوصّل إلى رأيٍ موحّدٍ حول كثير من مفاهيمها الأساسيّة؛ وأحياناً يحدث تعارضٌ وتناقضٌ في داخلها. وعلى سبيل المثال، يُقال إنّ الديمقراطيّة استُخدِمت بشأن ثلاثة أمور: «حكومة الأكثريّة» و«حكومة القانون» و«تعدّد تشكيلات السلطة وتنظيمات الحكم»، بمعانٍ مختلفة. ويعتقد بعضهم أنّ بين معاني هذه الأمور الثلاثة تناقضاتٌ تسفِر عن حصول غموضٍ وإبهامٍ في معنى الديمقراطيّة. وهذا الغموض أدّى إلى ظهور تعابير مختلَفةٍ عنها في القرن العشرين[2]. من ناحيةٍ أخرى؛ فإنّ الديمقراطيّة مصطلحٌ ملتوٍ

---

(1) المصدر السابق، الجزء 21، ص 88 ـ 101 (بيان سماحته المؤرّخ في 23 نيسان ـ أبريل 1988م)، وكذلك ص 107 ـ 110 (بيان سماحته في 23/ 3/ 1989).

(2) حسين بشيريه، **دولة العقل**، طهران: علوم نوين ـ العلوم الحديثة، الجزء الأول، 1995، ص 22.

وذو أبعادٍ مختلفة. والغموض الموجود في معناها ناتجٌ عن التأكيد الذي يُبديه المفكّرون والأنصار المؤيّدون لها، على وجوهٍ معيّنةٍ منها. حتى أن الحكومات المختلفة غدت ـ لأسبابٍ متنوّعةٍ وعجيبة ـ ترى نفسها ديمقراطية؛ ومن هذه الأبعاد:

أوّلاً: إنّ سنّة الفكر الديمقراطيّ واسعةٌ جداً، ومشحونةٌ بأمورٍ متناقضةٍ ومختلفةٍ حول أُسس ظهور الحكومة، وأصل البشر، وخصائص الحكومة وغيرها[1].

ثانياً: إنّ تعريف الديمقراطيّة ـ أساساً ـ بأنها ممارسة الحكومة اعتماداً على الناس، تعريفٌ يكتنفه الكثير من الغموض والإبهام واللّبس، وهو مضمارٌ واسعٌ لعدم التوافق بشأن تحليل أجزاء هذا التعريف... على سبيل المثال: **يعتقد إندرو ونسنت** بأنّ فكرة حاكميّة الشعب تنطوي على تغييرٍ مستمرٍ لتعريف (الشعب)[2].

نشير أيضاً إلى أنّ بعض مُنتقدي الديمقراطيّة اعتبروها نظاماً أو مصطلحاً يستند إلى معنىً مشوّش، وفي هذا المجال يرى **كارل كوهين** أحد المدافعين عن الديمقراطيّة ـ «أنّ هذا الاصطلاح فقد معناه إلى حدٍ بعيدٍ نتيجة الانفلات وفقدان الإطار المعنويّ، مع قليلٍ من الخداع المتعمّد. وفي عالم السياسة، غدا هذا المصطلح يُطلق على كلّ شيءٍ تقريباً. وبلغ الأمر حدّاً فقد معه كلّ معانيه»[3].

بعد هذه المقدّمة، يجدر الذكر هنا أنّ **الإمام الخميني** كان يدرك بفراسته أنّ النظام الديمقراطيّ يلفّه الغموض والتغيّر والتلوّن؛ وهكذا

---

(1) المصدر نفسه، ص 42.

(2) إندرو وينست، **نظريّات الحكومة**، حسين بشيريه، طهران، نشر ني، ص 171.

(3) كارل كوهين، **الديمقراطيّة**، فريبرز مجيدي، طهران، خوارزمي، الجزء الأول، 1996 م، ص 14.

الأمر بالنسبة إلى المصطلح. وفي ضوء تفوّق وشفافيّة الإسلام، مقارنةً بهذا النمط من الحكم، كان سماحته يرفض هذا النمط. وهو في اللّقاء الذي أجراه معه **حامد الغار** بتاريخ (28 كانون الأول/ ديسمبر 1979 م) شرح المساعي الخائبة للمعارضة في حذف الصفة الإسلاميّة من إسم النظام الجديد في **إيران** واستبداله (بالنظام الديمقراطيّ) أو (الجمهوريّة الإسلاميّة الديمقراطيّة)، وقال:

«لم يقبل شعبنا بذلك. وقال الناس إنّ الذي نفهمه هو الإسلام؛ ونعرف أيضاً ما هي الجمهوريّة! أمّا الديمقراطية التي بدّلت ثوبها طوال التاريخ، ولبست كلّ حينٍ ثوباً معيّناً (فلا). الآن، هناك في الغرب يوجد معنىً معيّناً للديمقراطيّة، وفي الشرق معنىً آخر. وقال أفلاطون شيئاً، بينما أرسطو قال شيئاً آخر. هذا ما لا نفهمه. عندما لا نفهم شيئاً ما، فلا ندّعيه، ولا نصوّت له، بل نصوّت للشيء الذي نفهمه ونعرفه. نحن ندرك الإسلام ونعرف أنّه نظامٌ عادل... العدالة التي تتجسّد في الإسلام تجعل أحد حكّامه علي ابن أبي طالب (ع). نحن عرفنا ماذا كان يفعل، ومن هو. والجمهوريّة أيضاً نعي معناها؛ وهي تقوم على أصوات الشعب والجمهور. هذه الأشياء نقبلها؛ أمّا الديمقراطيّة، فحتّى لو وضعوا اسمها إلى جانب اسم الإسلام، فلا نقبل بها»[1].

هـ) تفوّق الإسلام مقارنةً بالديمقراطيّة وكونه مرادفاً للديمقراطيّة الحقيقيّة:

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ **الإمام الخميني** أكّد في أقواله على شمول الإسلام وجامعيّته وكمال نظامه السياسيّ بالمقارنة مع بقيّة الأنظمة السياسيّة، ومن جملتها الديمقراطيّة. وفي مقابل التهم أو

---

(1) **صحيفة النور**، الجزء 11، ص 124.

الحساسيّات المركّزة ضدّ الحكومة الإسلاميّة، وأنّها معاديةٌ للمدنيّة والديمقراطيّة، كرّر سماحته مراراً:

«إنّ النظام الذي سيخلف نظام الشاه الظالم سيكون نظاماً عادلاً، وليس شبيهاً بالنظام المتعارف عليه في الديمقراطيّة الغربيّة. ربّما تكون الديمقراطيّة المطلوبة لنا مشابهة للديمقراطيات الموجودة في الغرب، ولكن الديمقراطيّة التي نريد إيجادها لا توجد في الغرب؛ فديمقراطية الإسلام أكمل من ديمقراطية الغرب»[1].

ومن هذه الزاوية، يضيف:

«الحكومة الإسلاميّة حكومةٌ نموذجيّة، وتختلف عن الحكومات الأخرى، لأنّ الحكومات الأخرى الحسنة تسعى لتحقيق المصالح الماديّة للناس، وتحاول أنّ لا تنشر الخراب. أمّا الحكومة الإسلاميّة فشعارها الأساس بناء الإنسان»[2].

كان الإمام يعتقد أنّ من واجب الجميع أن يبذلوا جهودهم في هذه النهضة، كي يرى الجميع، عبر تطبيق الإسلام، كيف أن الحرّية والديمقراطيّة المُدّعاة من قِبل الآخرين، قد تحقّقت في ظلّ الإسلام[3].

وضمن رفضه للإعلام المعادي للإسلام، والمزاعم القائلة بأنّه غير مجدٍ وغير كفوء، يؤكّد سماحته أنّ الديمقراطيّة الممتازة والحقيقيّة يمكن أن تُطرح وتطبّق من قِبل الحكومة الإسلاميّة. وفي

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 13 (اللّقاء الذي أجرته إذاعة هولندا مع سماحة الإمام، بتاريخ 5 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1978م).

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 224، 232 (خطاب سماحته في 21 آيار ـ مايو 1979م).

(3) المصدر السابق.

هذا الصدد قال في كلمةٍ ألقاها خلال زيارة الشباب الفرنسيّين له في (9 نوفمبر/تشرين الثاني 1978 م):

«نحن نريد أن تكون حكومة الإسلام ـ على الأقلّ ـ بشكلٍ يشبه حكومة صدر الإسلام، لكي تعرفوا أنتم معنى الديمقراطيّة الصحيح، بحيث تدركون، وتفهم البشريّة، أنّ الديمقراطيّة هي في الإسلام، وهي تختلف كثيراً عن الديمقراطيّة المتعارفة الآن لدى الحكومات ورؤساء الجمهوريّة والسلاطين»[1].

ومن جملة الفوارق الكبيرة بين هذين النمطين من الديمقراطيّة، ما يكمن في صناعة شخصيّة الإنسان، وفي الناحية المعنويّة لدى الحكومة الإسلاميّة، إلى جانب تأمينها وتوفيرها المنافع المادّية للأشخاص. ومثل هذه الخصوصيّة للأفراد تؤدّي إلى التطوّر والرّقيّ والتقدّم الحضاريّ وتأييد مظاهر المدنيّة الحديثة. وهذا ما نلحظه في جواب الإمام على سؤالٍ حول شكل الحكومة الإسلاميّة، حيث قال:

«إنّها حكومةٌ جمهوريّةٌ مثل بقيّة الجمهوريّات. وأحكام الإسلام أحكام متطوّرةٌ ومتجدّدةٌ ومبنيّةٌ على أساس الديمقراطيّة المتقدّمة. وهي حكومةٌ توافِق على جميع مظاهر المدنيّة»[2].

هذه هي مضامين أفكار **الإمام الخميني**. فهو يرى أنّه حتّى لو اعتبر الغربيّون الإسلام وحكومته المتطوّرة الراقية متوحّشة، فإنّ أكثرية الشعب (الإيراني) تريدها هكذا وتؤيّدها؛ فلا مناصّ لديهم من القبول بها[3]. وعلى الرغم من أنّ الغربيّين والمعارضين بذلوا كلّ ما

(1) المصدر نفسه، ج 3، الصفحتان 84 ـ 85.

(2) المصدر السابق، ج 4، الصفحتان 209 ـ 210.

(3) المصدر السابق، ج 8، ص 243.

في وسعهم لحذف عبارة (الإسلاميّة) من صفة واسم **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، واستبدالها بصفة واسم **الجمهوريّة الديمقراطيّة** (لكنّهم لم يستطيعوا). وكان السبب في سعيهم ذلك، أنّهم يخشون من هذا الإسم، ولم يكونوا يخافون من الجمهوريّة[1].

لقد رأى الإمام أن تضمين كلمة الديمقراطيّة في اسم الجمهوريّة الإسلاميّة يُعتبر إهانة للإسلام. لذلك، قال في سياق تبريره أو تسويغه للاقتصار على اسم الجمهوريّة الإسلاميّة فقط، خلال تصريحاته **لحامد الغار** في (29 كانون الأول/ديسمبر 1979):

«بالنسبة إلى الجمهورية، نعرف معناها، وهو أنّ الشعب يُدلي بأصواته؛ وهذا ما نقبل به. أمّا بالنسبة إللى الديمقراطيّة؛ فحتّى لو وضعوها إلى جانب صفة الإسلاميّة، فنحن لا نقبلها... والسبب في رفضنا لها هو أنّها إهانةٌ للإسلام. فعندما تضعونها إلى جانب الإسلام، يبدو الإسلام وكأنّه ليس ديمقراطيّاً؛ بينما هو أسمى من جميع الديمقراطيّات؛ نحن لا نقبل ذلك من هذه الزاوية. وعندما تورِدون صفة الديمقراطيّة بعد صفة الإسلاميّة، مثلما تقولون: الجمهوريّة الإسلاميّة العادلة، فهذه إهانةٌ للإسلام؛ لأنّ الإسلام بحدّ ذاته يجسّد العدالة. والعدالة جزءٌ من مضمون الإسلام. ولهذا، فإنّ شعبنا يرفض ذلك أيضاً...»[2].

وقد أشار سماحته مراراً إلى تبلور الديمقراطيّة الحقيقيّة في سيرة وسلوك **النبيّ محمّد** (ص) وحكّام صدر الإسلام ـ **علي** (ع) والخليفة

---

(1) المصدر نفسه، ج 9، ص 229 ـ 231، (خطاب سماحته، المؤرّخ في 30 أيلول ـ سبتمبر 1979م).

(2) المصدر السابق، ج 11، ص 124.

الثاني (عمر بن الخطاب) ـ مع جماهير الناس، واعتبر تكرار مثل هذه النماذج في تاريخ الديمقراطيّات أمراً لا سابق له[1].

و) المقارنة بين العدالة والحرّية، والديمقراطيّة الحقيقيّة:

شرح الإمام الراحل مراراً الديمقراطيّة الحقيقيّة التي يقبل بها الإسلام؛ وتحدّث عن الحكومة الإسلاميّة العادلة التي ليس فيها تفاضلٌ أو تمايزٌ بين مختلف الفئات، بحيث أنّ الامتيازات تُعطى لهم حسب استحقاقهم، ويتبوّأون مكانهم ودورهم وفقاً لمكانتهم. ففي بيانٍ أصدره بمناسبة انتفاضة أهالي **يزد**، بتاريخ (19 مايو/أيار 1978 م)، قال سماحته: **لن نكفّ عن النضال حتى زوال وسقوط حكومة البهلوي، وإقامة حكومة الإسلام العادلة، كي تحلّ الحكومة الديمقراطيّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة بدلاً عن المستبدّين وسفّاكي الدماء**[2].

وفي لقاءٍ أجرته معه صحيفة **التايمز** اللّندنية في (27 تشرين الثاني/نوفمبر 1978 م)، وصف الإمام الحكومة الإسلاميّة بأنّها حكومةٌ تستند إلى العدل والديمقراطيّة، وتعتمد على قواعد الإسلام وقوانينه[3]. وفي هذا المجال يقول:

«إنّ برنامج الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة يتضمّن تأسيس حكومةٍ تعامِل جميع الفئات والشّرائح بعدالة، ولا تفرّق بينها، ولا ترى تمايزاً إلّا بالمزايا الإنسانية التي تتمتّع هي بها. ولو نجحنا في ذلك،

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 9 ـ 10 (خطاب سماحته، المؤرّخ في 5 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1978م)؛ وكذلك ج 5، ص 83 ـ 88 (خطابه المؤرّخ 16 فبراير ـ شباط 1979م).

(2) المصدر نفسه، ص 62 ـ 64.

(3) المصدر نفسه، ج 3، الصفحتان 267 ـ 268.

وطبّقنا الجمهوريّة الإسلاميّة بمضمونها الإسلاميّ، وأقمنا حكومة إسلامية في إيران بما للكلمة من معنى، فإنّ ذلك يصبح قدوةً لجميع الدول، بحيث تفهم كلّ البلدان المعنى الحقيقيّ للديمقراطيّة؛ وليس ذلك المعنى المستخدم لخداع الناس»[1].

ومن ناحيةٍ أخرى، توجد حالاتٌ أخرى سلّط الإمام فيها الضوء على الديمقراطيّة، تزامناً واقتراناً مع الحرّية. على سبيل المثال، سألته **أوريانا فالاتشي**، خلال مقابلتها الصحفية معه في (20 أيلول/ سبتمبر 1979 م)، عن هدف نضال الشعب الإيرانيّ: هل هو التحرّر، أو تحقيق الإسلام؟ فقال سماحته: **إنّ الهدف هو الإسلام. وطبعاً، فإنّ الإسلام يتضمّن جميع المعاني التي يُطلق عليها (الديمقراطيّة). وبتعبيرٍ آخر، إن الحرّية والديمقراطيّة وردا معاً بمعنىً مترادف؛ وهذا يتلاءم مع التفسير المارّ ذكره آنفاً، وهو أنّ الديمقراطيّة هي حقّ الشعب في تقرير مصيره عن طريق الانتخابات**[2].

ز) مواجهة النواقص الموجودة في الأنظمة الديمقراطيّة (وخاصّة في مجال الانتخابات)

يعتقد منتقدو الديمقراطيّة أنّ هناك آفاتٍ وأخطاراً ونواقص كثيرة يتضمّنها هذا النظام السياسيّ. ولذلك، لا يمكن اعتباره نظاماً مثالياً لا عيب ولا نقص فيه. ففي ظلّ هذا النظام، يمكن خداع الرأي العام والسيطرة عليه. وعلى سبيل المثال، يُطرح التساؤل التالي: إلى أيّ مدىً تلعب أصوات الشعب دوراً رئيساً ومؤثّراً في الساحة

---

(1) المصدر نفسه، ج 8، ص 114، (كلمة سماحته خلال زيارة الوفد اليوغسلافي له، في 14 تموز ـ يوليو 1979م).

(2) قادري، مصدر سابق، ص 320.

السياسيّة؟ فلقد أضحت هذه القضيّة مثار نقاشٍ ومحلّ جدلٍ طويلين؛ وطُرحت مراراً الأسئلة التالية: إلى أيّ مدىً تمثّل أصوات الناس ونتيجة الانتخابات، الإرادة الحقيقيّة للشعب؟ وما هو مدى تأثير الدعاية الانتخابيّة الواسعة النطاق، وعدم كون أصوات الناخبين في مأمنٍ من التلاعب بها والتطاول عليها من قِبل بعض الأيدي الخفيّة؟ وما هو الخداع والاستغفال في عمليّات الانتخابات، والعضويّة في اللّوبيات السياسيّة والتكتّلات الكبرى المسمّاة بالمكائن الضخمة ـ حسب تعبير **ماكس فيبر** ـ واقتصار الخيارات أمام المقترعين على بضعة أحزاب؟ أجل؛ كم يكون هامش الاختيار المتاح أمام الناخب ضئيلاً مع وجود هذه العوامل المؤثّرة فيه، بحيث تعكس عمليّة الانتخابات ونتائجها الإرادة الواقعيّة للمواطنين؟ والواقع أنّ هذه التساؤلات، لم تلْقَ حتى الآن إجابة شافية.

إلى ذلك، لابدّ من القول: إنّ وجود النخب أو الأطياف المنظّمة والقوية في الديمقراطيّة المعاصرة، تُعتبر عقباتٍ وموانع في طريق المشاركة الحقيقيّة في الحياة السياسيّة، إلى الحدّ الذي صار عنده بعض المنظّرين المعاصرين، مثل **روبرت دول**، يعتبر الديمقراطيّة ليست سوى التعدّديّة والمنافسة بين النُخَب. ولذلك، هو يرى (أنّ الدكتاتوريّة عبارةٌ عن حكومة الأقلّية (على الناس)؛ والديمقراطيّة ليست سوى حكومة بضع أقلّيات...)[1].

أما **روبرت ميخلز**، فإنّه يصف الحكومات ـ ومن جملتها النظام الديمقراطيّ ـ بتسلّط فئةٍ من النُخَب على المجتمعات، معتبراً أنّ تلك البلدان مجبورةٌ على القبول بحكومة «الأقلّية المتنفّذة». وفي ديمقراطيّة النُخَب، تتنحّى الحرّية الفرديّة وحكومة الأكثريّة والمساواة ـ بصفتها

---

(1) حسين بشيريه، **علم الاجتماع السياسي**، طهران، نشر ني، 1995 م، ص 76.

جوهر الديمقراطيّة الكلاسيكيّة ـ لتحلّ محلّها الديمقراطيّة كأُسلوبٍ وطريقةٍ تُصاغ عبرها القيادة السياسيّة. ولم تعد لحكومة الأكثريّة والجماهير (محلٌ من الإعراب)؛ بل غدت مجرّد وسيلةٍ للمشورة مع الأكثريّة، وحفظ مصالح الأقلّيات. وبشكلٍ عام، يتمّ حذف دور الشعب عمليّاً، ويُكتفَى بالمنافسة بين بضع كتلٍ أو نُخَب. وينحصر دور الجماهير بإبداء رضاها عن ذلك وحسب؛ وليس ممارسة الحكم وتشكيل أركان الحكومة. وبهذا، فإنّ العناصر المثاليّة والطوباويّة والأخلاقيّة لنظريّة الديمقراطيّة الكلاسيكيّة تُزاح، وتُنحّى جانباً كعناصر واهيةٍ وأسطوريّة. وهذا النظام والمفهوم السياسيّ يحتاج ـ على صعيد العمل ـ إلى شيءٍ من اللّامبالاة واللّاانفعال من جانب الجماهير.

في خضمّ ذلك، لا بدّ من التذكير بأنّ النواقص والآفات المشار إليها لم تكن غائبة عن ذهن الإمام الراحل؛ وإنّما هو شخّصها بدقّةٍ عبر فراسته وذكائه وحنكته، وخاصة في بحث قضيّة الانتخابات التي طرح حولها نظراتٍ عميقة وآراء ثاقبة.

لقد عارض سماحته ديمقراطيّة النُخَب بالمعنى المذكور آنفاً، والذي يشكّل مانعاً أو عقبةً أمام الحضور الفعّال للناس وأصواتهم. وضمن إصراره على فاعليّة الخبراء وذوي البصيرة في مضمار الانتخابات، كان يخاطب الناس ويطلب منهم تسجيل حضورهم الواعي النشيط في ساحة الانتخابات؛ وكان يقول إنّه حتى لو أيّدت جميع المحافل والمنظّمات والفئات السياسيّة أهليّة مرشّحٍ ما، فالأصل في الأمر هو أنّ كفاءته وأهليّته للترشّح والعضويّة تبقى رهينة تشخيص الناخبين. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الإمام الراحل ميّز بين الفئويّين وأولئك الملتزمين بالضّوابط والتعليمات؛ وضمن تأكيده على ضرورة اختيار الأكفّاء، كان يوصي الجميع بقوله: **«لو شاهدتم**

شخصاً كفوءاً في لائحة مرشّحي تنظيمٍ آخر أو فئةٍ غير فئتكم، يتمتّع بلياقةٍ وكفاءةٍ أكثر ممّن هم من تيّاركم، فرشّحوه»[1].

ومن أجل زيادة تأثير انتخاب الناس لمرشّحيهم، وصحّة ودقّة اختيارهم لهم، كان سماحته يوصي بأن لا تتولّى دائرةٌ انتخابيةٌ ما تعيين مرشحٍ لدائرةٍ انتخابيّةٍ أخرى، وأن يكون كلّ مرشحٍ من أهالي وسكّان تلك الدائرة نفسها، لكي يقلّ مستوى تدخّل المنظّمات والأحزاب والتيّارات في (تحديد مصير) الانتخابات. وبالعكس، ليزداد تأثير الأصوات المباشرة لأبناء الشعب في رسم نتائجها.

من جانب آخر، عارض **الإمام الخميني** بشدّةٍ الأسلوب الغربيّ في الدعاية الانتخابيّة، وأدان أيّ إهانةٍ أو افتراءٍ أو تشويهٍ لسمعة الأشخاص خلال فترة الإعلام للمرشّحين. وفي الوقت نفسه؛ كان يرى أنّه من الضروريّ ممارسة الدعاية الصحيحة والقويمة للمرشحين [خلال الفترة المُتاحة لهم للتعريف بأنفسهم]. وعلى سبيل المثال، فإنه أثناء الانتخابات التي جرت لاختيار أعضاء الدورة الثانية لمجلس الشورى الإسلاميّ، تحدّث عن ضرورة ترشيح الخبراء المتخصّصين والعلماء لشغل عضويّة المجلس، في ضوء التطوّرات التي يشهدها العالم المعاصر المتطوّر والمليء بالنزاعات. وفي هذا السياق، أصدر ميثاقاً فذّاً لمواجهة النواقص المعروفة في الديمقراطيّة[2].

ورداً على رسالة أربعةٍ نوّاب من المجلس، ذكر الإمام أنّ النضج والوعي السياسيّ والدينيّ المطلوبين عند الناس، ومعرفتهم الواعية، هي الضمانة والعنصر الأساس لصحّة الانتخابات وسلامتها.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 18، الصفحات 231 ـ 232 (في 11 فبراير ـ شباط 1983م).

(2) المصدر السابق.

وأكّد على ضرورة فسح المجال التام وإعطاء الحرّية للشعب وعدم فرض مرشّحين عليهم[1].

وفي سيرته وتصرّفاته العمليّة، جسد سماحته شخصيّاً مسألة إتاحة المجال للانتخاب الحرّ من قِبل جماهير الشعب لنوّابهم، حيث لم يحاول فرض رأيه بشأن فردٍ أو أفرادٍ معيّنين[2].

ح) المكانة العالية للناس، وولاية الفقيه المطلَقة:

يمكن أن يتوّهم بعض الأشخاص، أنّه في ضوء **ولاية الفقيه المطلَقة في فكر الإمام الخميني**، قد يكون في ذلك ـ ربّما ـ استهانة أو تصغير لدور الناس في النظام الإسلاميّ؛ وبالتّالي، قد يكون هناك تناقضٌ بينهما! وربّما يتساءلون: كيف كانت سيرة الإمام في هذا المجال؟ الحقيقة هي أنّ ثمّة نتيجة كلّية ومعبّرة نتوصّل إليها من خلال دراسة السيرة النظريّة ـ العملية، وهي أنّ للشعب دوراً أساساً ومحورياً في فكرهِ وحياته السياسيّة[3].

ولا مناص من التأكيد على أنّ جميع مؤلفات **الإمام الخميني** شدّدت على الثقة بالشعب وبقدراته العظيمة، والاهتمام بالقبول والانقياد العامّ والإرادة العامّة، والنضج الفكريّ والرشد السياسيّ للأُمّة، وشدّة احترام الإمام للشعب؛ فللشعب دورٌ مهمٌ للغاية في فقه الإمام وسياسته وعرفانه. وبالطّبع؛ فإنّ للنّاحية الدينيّة (الإسلاميّة) إحاطة وتفوّقاً على البُعد الجماهيريّ، الذي هو بُعدٌ مقيّدٌ ورهينٌ بالبُعد الدينيّ المذكور. وهذان الركنان يعبّر عنهما سماحته بأنّهما

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 101.

(3) المصدر نفسه، ج 18، ص 271.

ـ ولا شكّ ـ رمز انتصار الثورة الإسلاميّة وبقائها[1].

وفي الحقيقة، إن نجاح الثورة، في جميع المراحل، كان رهيناً بإقبال الناس وانقيادهم ومواكبتهم لقيادة الإمام، الذي استطاع عبر الاتكال على الله الواحد الأحد القهّار ـ ومن خلال الاعتماد على دعم وتأييد الشعب له ـ قيادة الثورة، وإيصال سفينة النهضة إلى ساحل النصر، وقطف ثمار النضال الطويل.

وكما ذكرنا آنفاً، فإنّ سيرة الإمام وأقواله وخطاباته مليئة بمفردات، مثل (الشعب) (1212 مرّة) والأُمّة (1523 مرّة). وربّما يمكن القول بجرأة، إنّه لم يوجد طوال التاريخ فقيهٌ أعار اهتماماً للناس، واحترم الشعب، وأفسح له المجال لممارسة دوره، وخاطبه بكلّ إجلالٍ واحترام، كالإمام الراحل.

الجدير بالذّكر أنّ رأي سماحته بشأن المكانة الخاصّة التي يتمتّع بها الشعب، ودوره المهمّ في تحقيق **«ولاية الفقيه»**، يتطابق مع نظريّة الولاية التعيينيّة أو الولاية بالتنصيب، حيث أنّ الإمامة والقيادة تنصيبٌ من الله، لا من فعل يد البشر[2]. وفي الأساس، فإنّ نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة** للإمام، وتماثل أو تشابه الصلاحيّات الحكومية للفقيه الجامع للشرائط (المتوفّرة فيه كلّ الشروط)، مع تلك التي كانت متاحة للنبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، والمنهل الواحد المستقاة منه تلك الصلاحيّات، تدلّ كلّها على أنّ منصب الحكومة أمرٌ إلهيّ، وأنّ الخيارات أو الصلاحيّات التي يتمتّع بها الحاكم مقرّرةٌ ومجعولةٌ له من قِبل الله سبحانه وتعالى.

من ناحيةٍ أخرى، إن التأكيد المتكرّر للإمام، وتركيزه على أهمّية

---

(1) لمزيدٍ من الاطّلاع، أنظر على سبيل المثال: إخوان كاظمي، ص 129 ـ 159.

(2) الإمام الخميني، **الوصيّة السياسيّة ـ الدينيّة**، ص 8.

دور الشعب الحيويّ، وإيمانه بالولاية التعيينيّة أو التنصيبيّة، لن يثير أيّ شبهةٍ أو توهّم. لأنّ سماحته، على الرغم من إيمانه العميق بهذه النظريّة، ولأسبابٍ كثيرة، منها ـ مثلاً ـ احترامه وحبّه الكبير للناس، واهتمامه الاستثنائيّ باقتناعهم وإرادتهم، وبضرورة صيانة الإسلام والمصالح العامّة، ومراعاة الظروف الزمانيّة والمكانيّة الجديدة، قد انتهج عمليّاً «نظريّة الاحتياط» لكي تطبّق الولاية التنصيبيّة التعيينيّة، والانتخابيّة، بشكلٍ عمليّ. فانتهاج نظريّة الاحتياط يُعدّ تطبيقاً لكلّ الآراء، ويدلّ على أنّ الفقيه لا يصبح «وليّاً للأمر» إلّا عندما يقتنع الناس به وينقادون له[1].

وبذلك، فإنّ الإمام الراحل، ونظراً لحبّه المفرط للناس، وغضّه النظر عن حقّه الشرعيّ، ضِمْنَ رعايته للاحتياط الشرعيّ في أمر الزعامة، أعطى للناس حقّاً أكبر في تقرير مصيرهم. بذلك، وبموجب قاعدة الإلزام، أتمّ سماحته الحجّة على الجميع، بكلّ إتقانٍ ومتانة. وعليه فإنّ نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة** ـ وبعباراتٍ مختلفة من قِبَله ـ لا تؤدّي إلى أيّ استبدادٍ أو امتهانٍ أو احتقارٍ للناس؛ بل إنّ القضيّة هي عكس ذلك تماماً. فمع وجود التنصيب الإلهيّ لولاية الفقيه، فإنّ سيرة الإمام تجسّد حقيقة أنّه، وفضلاً عن تأييد الشارع، قد قَرَنها بتأييد الناس له وقناعتهم بقيادته. وبهذا العمل، وعلاوة على احترام نضالات الناس، فضّل سماحته مراعاة الاحتياط، وضبط

---

(1) ثمّة شواهد كثيرة على اعتقاد الإمام بالولاية التنصيبيّة. فعلى سبيل المثال، قال سماحته في كتاب **ولاية الفقيه** (يلزم على الفقهاء ـ مجتمعين أو كلٌّ على انفراد ـ أن يشكّلوا الحكومة الشرعيّة، من أجل تطبيق الحدود وحفظ الثغور والنظام. فإذا تسنّى هذا لبعضهم، فهو واجبٌ عينيٌّ عليه؛ وإلّا، فهو واجبٌ كفائي. وإذا لم يتسنّ ذلك بتاتاً، لا تسقط الولاية، لأنهم منصوبون من قِبل الله تعالى. الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص 57).

الأمور فقهياً وسياسياً؛ وهذا ما عبّر عنه عندما قال:

«إنّنا، واستناداً إلى الرأي العام [الإيرانيّ] الذي ترونه ورأيتموه، وشاهدتم أنهم يعتبرونني وكيلاً أو قائداً لهم، فقد قرّرنا تأسيس وإعلان حكومة... وبواسطة الولاية التي أملكها من قِبل الشارع المقدّس، جعلتُه ـ يقصد رئيس الحكومة مهدي بازركان ـ واجب الاتّباع والطّاعة»[1].

لقد قال سماحة الإمام مراراً، وبشكل صريح؛ إنّنا في الجمهوريّة الإسلاميّة: **«تابعون لأصوات الشعب»**[2]؛ و**«إن حقّ الانتخاب متاحٌ للشعب»**[3]؛ و**«لا بدّ أن يكون كلّ أبناء الشعب مراقِبين لحُسن سير الأمور»**[4]؛ لأن **«آراء الشعب وأصواته هي الحاكمة هنا. والشعب هو الذي يمسِك بزمام الحكومة؛ ولا يجوز لنا جميعاً مخالفة رأي الشعب وحُكمه؛ فذلك غير ممكن»**[5].

والنقطة المهمّة جداً، هي أنّه حتى الإمام الراحل كان يعتبر

---

(1) إن اعتقاد الإمام بالنظريّة الاحتياطيّة (العمل بالاحتيّاط)، والتصرّف بموجبها، كان محلّ تأييد الكثير من المفكّرين والعلماء، ومنهم آية الله **يوسف صانعي** والمرحوم **آذري قمّي**. أنظر على سبيل المثال: يوسف صانعي، **ولاية الفقيه**، طهران، بنياد قرآن ـ مؤسسة القرآن، منشورات أمير كبير، الجزء الثاني، 1985م، الصفحتان 30 ـ 31؛ وكذلك، أحمد آذري قمّي، **ولاية الفقيه من منظار فقهاء الإسلام**، قم، دار العلم، الطبعة الأولى، 1992، الصفحتان 168 ـ 169.

(2) **بحثاً عن الطريق في ضوء كلام الإمام الخميني** (الجزء السادس)، قيادة الثورة الإسلاميّة، طهران، مطبوعات أميركبير، الجزء الثاني، 1987 م، ص 136، (بتاريخ 6 فبراير ـ شباط 1979م).

(3) **صحيفة النور**، ج 10، ص 181 (بتاريخ 10 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1979م).

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 145 (بتاريخ 13 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1979م).

(5) المصدر نفسه،ج 13، ص 70 (بتاريخ 10 أيلول ـ سبتمبر 1980م).

الشعب مراقباً على أداء الوليّ الفقيه، وأنّ من واجبه تقديم النصح والتذكير له، وعن ذلك يقول:

«ينبغي أن يعي الشعب أنّه مكلّفٌ بالإشراف على سيْر الأمور، حتّى لو رأيتم أنّني وضعتُ قدمي في الطريق الخطأ، وسِرت باعوجاج، فعليكم أن تقوِّموني وتقولوا لي: أنت تسيرُ في طريقٍ معوجّ؛ فعُد إلى الجادّة الصواب. فالقضية قضيةٌ مهمّة؛ والشعب كلّه مكلّفٌ بممارسة الرقابة والإشراف، في كلّ الأعمال التي تخص الإسلام»[1].

الإستنتاج:

نخلص من هذا البحث إلى القول إنّ الفكر السياسيّ الغربيّ، والنوع الغربيّ من الديمقراطيّة، ليسا محبّذين من وجهة نظر **الإمام الخميني** وفي فكره؛ بل هما يفتقدان القيمة الذاتية. ولهذا السبب، ينذُر استخدام مفرداتهما في كلماته وأقواله وخطاباته، مقارنةً بمفرداتٍ مثل «الشعب» و«الناس». وفي الواقع، كان سماحته مضطرّاً لاستخدام هذه الكلمة الطنانة والبّراقة، وذلك في ضوء هيمنة مصطلح الديمقراطيّة ورونقها، ولغرض مراعاة المقتضيات الزمانيّة والظّروف المكانيّة. وكان من جملة ما حمله على الاستفادة منها، نزعُ سلاح المعارضين المحلّيين والأجانب؛ وكذلك من باب الجدل والمحاجَجة والإلزام [بما ألزموا به أنفسهم]؛ وبهدف طرح صورةٍ إنسانيّةٍ ناصعةٍ ومرنةٍ للحكومة الإسلاميّة، ومع ذلك، كان يستخدمها بشكلٍ مقيّدٍ ومشروط.

وتجدر الإشارة إلى أنّ قمّة استخدام الإمام الراحل لمفردة

---

(1) **بحثاً عن الطريق في ضوء كلام الإمام الخميني** (الجزء التاسع)، الأمّة، الشعب، طهران، مطبوعات أمير كبير، 1983 م، ص 343.

الديمقراطيّة من حيث الكثرة، كانت خلال عامَي (1978 و1979)، إبّان ذروة النضال من أجل قيام الجمهوريّة الإسلاميّة. وبذلك، كان لاستخدامه لها أهميّة قصوى.

أما بعد استقرار النظام، فإنّ طرحه لهذه الكلمة لم يتعدّ بضع مرّات، من قبيل انتقاده لدعم الديمقراطيّة الغربيّة **لسلمان رشدي**، ومنع الحجاب.

لقد كان الإمام ـ بذكائه وفراسته ـ يؤمن بأنّ معنى النظام الديمقراطيّ يلفّه الغموض واللّبس، والتغيير والتلوّن. لذا فهو رفض هذا المنهج الفكريّ وأسلوب الحكم في ضوء تفوُّق الإسلام ووضوحه، وأفضليّة الحكومة الإسلاميّة.

وكان يرى أنّ هذه الظاهرة (ظاهرة الديمقراطيّة والحرّيات الغربيّة) مصطنعةٌ ومفتعلةٌ ورجراجة، وتصبّ في خانة المصالح الغربيّة، حيث اعتاد الغربيّون تأويلها، وطفقوا يستمرئون تفسيرها وفقاً لمصالحهم، بكلّ احتيالٍ وخداع. ولذلك، كان ينتقد أصل الديمقراطيّة الغربيّة وأساسها، ويرى أنّ الأنظمة الديمقراطيّة الغربيّة بعيدةٌ حقّاً عن الديمقراطيّة الأصيلة، ويؤمن بأنّها لا تتطابق مع المُثل التي تدّعيها فلسفة الديمقراطيّة.

ومن المؤكّد، بل اليقين، أن اعتقاد الإمام مبنيٌ على استحالة تحقيق وتطبيق الديمقراطيّة الغربيّة في المجتمع الدينيّ المسلم. وقد نوّه مراراً بأفضليّة الحكومة الإسلاميّة وتفوّقها على الديمقراطيّة، ووصفها ـ أي الحكومة الإسلاميّة ـ بأنّها هي التي تمثّل الديمقراطيّة الحقّة والقويمة. وفي هذا السياق، فإنّ فكرهُ مفعمٌ بالثّقة بالنفس وبالمجتمعات الإسلاميّة، وبالإعتماد على شموليّة وكمال الحكومة الإسلاميّة؛ وحتى إلحاق كلمة الديمقراطيّة باسم النظام الإسلاميّ اعتبره إهانة.

وغنيّ عن القول إنّ الديمقراطيّة الغربيّة، من منظار الإمام، توفّر ـ في أحسن صورها وفي أنجح اشكالها ـ المصالح المادّية للناس. بينما تحمل الحكومة الإسلاميّة على عاتقها ـ فضلاً عن توفير تلك المصالح ـ مهمّة بناء شخصيّة الإنسان وإصلاحها، وتطوير وضعه المعنويّ، وَجَعْلِ الله سبحانه وتعالى محور الحياة، بدلاً عن الفرد. كما أنّ مبدأ النسبيّة الأخلاقيّة والقِيميّة والحرّيات السلبية للديمقراطيّة ليس لها أيّ محلٍ من الإعراب في فكرهِ وفي حكومته الإسلاميّة، بل هي مرفوضة تماماً.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الانتقاد الشديد لهذا النوع من الفكر السياسيّ، ونمط نظام إدارته للمجتمع (أي الديمقراطيّة)، لا يعني أنّ سماحته لم يكن يؤمن بحكم الشعب. بل العكس هو الصحيح؛ فهو من أكثر الفقهاء وعلماء الدين اهتماماً واحتراماً للناس ودورهم المحوريّ في الحكم. ومن هنا، فإنّ إطلاق ولاية الفقيه، وتبوّؤ الإمام لهذه الولاية، لا يعني تصغير دور الشعب أو الاستهانة به في النظام الإسلاميّ. والواقع، أنّه على الرغم من إيمانه بالولاية التعيينيّة أو التنصيبيّة، واعتقاده بأنّ الولاية منصبٌ إلهيّ، فإنّه عمل بالاحتياط، وفوّض للناس دوراً أكبر، واقترنت ولايته ـ عملياً ـ بقناعة الناس ورضاهم. وطبعاً، فإنّ الصفة الدينيّة والسّمة الإسلاميّة في فكر الإمام كانت لهما الغلبة على الجانب الشعبيّ؛ حيث ما فتىء هذا الجانب مفيداً ومحصوراً في نطاقهما. وبذلك، فإن ركنَيْ الجمهوريّة والإسلاميّة يُعدّان جناحَيْ الحكومة الإسلاميّة، غير القابلين للفصل عن بعضهما البعض.

وإذا كان بعض الأشخاص يظنّون أنّ **الإمام الخميني** لم يكن يؤمن كثيراً بالحرّية، وإيلاء الناس حقّهم الكامل في تقرير مصيرهم، فإنّه في ضوء معرفته بتعلّقهم الشديد بالإسلام وحبّهم له، وتأكّده من

ذلك، أتاح لهم حقّ التصويت والإدلاء بآرائهم. بل هو في الحقيقة كان يرى أنّهم مكلّفون بذلك، شرعاً.

لذلك، فإن ادّعاء تنافي الدين والحرّية، أو توهّم تعارض الحرّية مع أداء التكاليف الشرعيّة، يمكن الردّ عليه بالقول إنّ فكر سماحته ينطوي على الفهم الذي كان يحمله العلماء المسلمون، بأنّ الإنسان حرٌّ من الناحية التكوينيّة في نظام الخِلقة، وليس مجبوراً على اختيار نهجٍ أو عقيدةٍ ما؛ لكنّه ـ تشريعيّاً ـ ليس سائباً، أو مهملاً، أو متروكاً له الزمام؛ فهو مكلّفٌ بانتخاب سبيل الإسلام الحقّ. وعلى هذا الأساس، فإنّ حرّيته التكوينيّة يمكن تفسيرها إلى جانب واجبه الشرعيّ. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ التكليف الشرعيّ للمرء هو غير الإلزام القانونيّ الذي يترتّب عليه تطبيق عقوبةٍ قانونيّةٍ على من لا يلتزم به؛ مثال ذلك أنّ «عقل الإنسان» هو الذي يُلزِمه بمراعاة أمور معيّنةٍ والالتزام بها، ومع ذلك، فإنّ الإنسان لا يعتبر نفسه «أسير العقل»، بل يرى نفسه حراً. بدورها التكاليف الشرعيّة لا تعني أنّ هناك عقوباتٍ قانونيّة أو منعاً تكوينيّاً وخارجيّاً.

وعندما يرى المتشرّعون والمتديّنون أنفسهم ملتزمين بالشّرع ومقيّدين بتطبيق الشريعة؛ وبالتّالي، لا يقترفون كثيراً من الأعمال المحرّمة شرعاً، فإنّ ذلك ليس معناه عدم امتلاكهم الحرّية[1]. وعلى الرغم من أنّ الإمام يتمسّك ـ أحياناً ـ بالتكاليف الشرعيّة في الأمور الحكوميّة، لكنّه، من أجل معالجة الشبهة بين حرّية الناس والواجب الشرعي، كان يقول:

«لم يُلزِم أحد ـ في كلّ أنحاء إيران ـ امرءاً بأن يعطي صوته لهذا المرشّح أو ذاك. بل لم يُجبِره على الإدلاء بصوته والمشاركة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 7، الصفحتان 33 ـ 34 (بتاريخ 28 شباط 1979م).

في الانتخابات. وإذا كنّا نقول إنّ هذا هو الحكم الشرعيّ، فإنّنا لا نُلزِم شخصاً بشيء. هؤلاء (المواطنون) مكلّفون شرعاً بحفظ الجمهوريّة الإسلاميّة؛ والحفاظ عليها يتمّ عبر الحضور في الساحة؛ وصيانتها تتحقّق بعدم إثارة الخلافات»[1].

ويقول سماحته في موضعٍ آخر:

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يُعطِنا هذا الحقّ. والنبيّ الأكرم محمّد (ص) لم يسمح لنا بأن نفرض على شعبنا شيئاً، ونجبره على عملٍ ما؛ أجل، نحن نطلب منهم ـ بتواضعٍ ـ أحياناً، ونرجوهم أن يقوموا ببعض الأعمال، وهي مطالب يقدّمها خادم الشعب إلى شعبه...»[2].

وبذلك، يتّضح أنّ التوهّم بوجود تعارض أو تناقض بين الحرّية والتكليف الشرعيّ، أو الدين والحرّية، مرفوضٌ في فكر الإمام. إذ كان يؤمن بوجود قيمةٍ ذاتيّةٍ لأصوات وآراء الشعب؛ لكنّه بصفته القائد الدينيّ والزّعيم السياسيّ، كان يرى أنّ من واجبه توجيه الشعب وتبصيره بوظائفه الشرعيّة والسياسيّة. وهذا لا يعني الاستهانة بدور الناس ونقض حرّيتهم، أو رفض حقّ الإدلاء بأصواتهم وفرض عقيدةٍ ما عليهم[3].

كما أنّ الحرّية التي يرتئيها سماحته ويرتضيها، هي الحرّية التي تتأطّر بعدم الإخلال بالمبادئ الدينيّة، وعدم المسّ بعمل الحكومة والمؤسسات المدنيّة، واستقرار البلاد وأمنها. لقد كان يؤمن بإعطاء

---

(1) قاضي زاده، ص 314.

(2) **صحيفة النور**، ج 18، ص 271.

(3) المصدر نفسه أيضاً، ج 10، ص 181 (خطاب سماحته بتاريخ 10 تشرين الأول ـ نوفمبر 1979م).

الحرّية للمعارضين وحَمَلة الرأي الآخر، في إطار الشرع، شرط أن لا يستغلّوها ولا يستخدموها لحياكة المؤامرات.

وفي الختام، أرى لزاماً عليَّ ذكر بعض النقاط:

الأولى: إن نقد الإمام، أو انتقاده للديمقراطيّة بشدّة لا يعني رفضها مئةً في المئة. فهو كان يرى إمكانيّة الاستفادة من إيجابيّاتها، ومن الخصائص الموجودة في جميع الأنظمة السياسيّة، والتي يمكن الاستفادة من محاسنها. كما أن الديمقراطيّة الحقيقيّة والحقّة، هي تلك السائدة في الحكومة الإسلاميّة العادلة. لذلك، فإنّ سماحته يرى أنّ باب تكامل الأساليب القائمة في إدارة الشعب من قِبل الحكومة الإسلاميّة مفتوح. وهو يقول:

«فلرّبما تتغيّر الأساليب الرائجة في إدارة البلد (والشعب) في السنوات المقبلة، وتحتاج المجتمعات البشريّة إلى قضايا جديدة من أجل حلّ مشاكلها. ولذلك، فلا بدّ لعلماء الإسلام الأجلّاء من أن يفكّروا في هذا الأمر ويتدبّروه منذ الآن»[1].

الثانية: إن إمكانيّة الاستفادة من إيجابيّات أو خصائص أسلوب الإدارة في الديمقراطيّة الغربيّة، لا ينبغي أن تجعل مدراءنا الحكوميّين وسائر علمائنا يسارعون ويبادرون إلى استخدام هذه المفردة، ويكثرون من الاستفادة منها، من دون الالتفات إلى نواقصها ومعايبها. والرجوع إلى آراء الإمام في هذا المجال مجدٍ ونافع.

الثالثة: عندما كان الشرق والغرب في حالة هلعٍ وذعرٍ من ظهور

---

(1) أنظر: المصدر نفسه، ج 21، ص 100 (بيان سماحته المؤرخ في 22 شباط - فبراير 1988م).

الثورة الإسلاميّة وانتصارها، طفق الإمام ـ بحِنكته المعهودة ـ يستخدم كلماتٍ يأنسون إليها وتطمئنّ بها قلوبهم، كالديمقراطيّة.

وبذلك، تمكّن سماحته من فتح باب الحوار مع وسائل إعلامهم، واستطاع إخماد نيران قلقهم، عبر أكثر من مئةٍ وعشرين لقاءً صحفياً قبل انتصار الثورة الإسلاميّة، وعبر أقواله وخطاباته التي أعقبت انتصار الثورة. واستطاع بذكاء خاصٍ أن يمهّد لتقليل خطرهم على تأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة، على الرغم من أنّه ـ في كُنهِ فكره الإسلاميّ وجوهر ذهنه ـ يحمل العديد من الانتقادات لهذا المصطلح.

وفي رأي كاتب هذا المقال، فإنّ الاقتداء بهذه السيرة العظيمة **للإمام الخميني** في مجال نزع فتيل التوتّر مع الغرب، ونظريّة الحوار بين الحضارات؛ له تأثيرٌ بالغ، ويعكس الانتباه أو التركيز على الظروف الزمانيّة والمكانيّة في عمليّة الاجتهاد السياسيّ المتجدّد والمتسامح والمنفتح، في مجال السياسة الخارجيّة. ويمكن مواصلة الحوار مع العالم الغربيّ والحضارة الغربيّة عبر العثور على مقولاتٍ أو موضوعاتٍ مشتركة ـ قدر الإمكان ـ مع الالتفات إلى المبدأ السامي ذي الركائز الثلاث: العزّة، والحكمة، والمصلحة. ويمكن أيضاً، عبر استخدام سياسة نزع فتيل التوتّر وإبعاد شبح التشنّج، إظهار صورةٍ حقيقيّةٍ أكثر عن الحكومة الإسلاميّة، أمام الرأي العام العالميّ، ورفع مكانة بلدنا على الساحة الدوليّة.

يبقى القول إنّ الالتفات إلى آراء الإمام حول رقيّ وتنامي حرّية الصحافة اليوم، واتّساع نطاقها، وإمكانيّة استغلال الحرّية، هو أمرٌ ناجعٌ ومفيدٌ ومجدٍ كثيراً. كما أنّ تطبيق نهجه من دون أيّ تردّدٍ سيؤدّي إلى تدعيم التواؤم والتزامن وتعزيز الوفاق بين الدين والحرّية، والحرّية والأمن، وزيادة المشاركة السياسيّة والحقيقيّة للناس، ودفع عجلة التنمية في بلدنا أشواطاً إلى الأمام.

الديمقراطيّة في نظام ولاية الفقيه

الشيخ محمد هادي معرفت(*)

نستهلُّ بحثنا هذا عن «الديمقراطيّة في نظام ولاية الفقيه» بالحديث عن أصل مصطلح الديمقراطيّة (Democratia) المأخوذ من اليونانيّة، فهو مركّب من كلمتين (Demo) وتعني الشعب و(Kratos) وتعني الحكومة، وبذلك فهي تعني الحكومة الشعبية[1].

ويُطلق هذا المصطلح اليوم على نظام الحكومة التي تُدار بواسطة الشعب عن طريق الممثلين الذين ينتخبهم. كما يُطلق على ذلك النوع من الأفكار القائمة على حرِّية الفكر، والكلام، والدِّين، والآراء السِّياسيَّة والذي يُعتبر مبدأ المساواة أمام القانون، ويُدين أيَّ شكل من أشكال الكبت والاستبداد، إلّا ذلك الذي يتمُّ عن طريق القانون[2].

(*) أستاذ في الحوزة العلمية ـ في قم

(1) داريوش آشوري، **معجم العلوم السياسية**، ص 88 (فارسي).

(2) **معجم أوكسفورد** لسنة 1997.

ورغم الاتفاق في بعض وجهات النظر بين الديمقراطيين، إلّا أن الديمقراطيّة لم تكن فكرة جاهزة ، بل هي عبارة عن فكرة تشكّلت عبر الزمان، فنجد فيها مؤثرات «أفلاطونية» من حيث الاعتماد على المساواة أمام القانون وغير ذلك من الأفكار، وهناك تفسيرات مختلفة لها تبعاً لاختلاف الشعوب وعاداتهم، إلّا أن القاسم المشترك بين كل وجهات النظر تلك هو كون النظام الديمقراطي قائماً على إرادة الشعب، ويتحرّك ـ نظرياً ـ على أساس مصلحة الشعب الذي هو مصدر الحكومة، والسلطة، والقوانين. ومضمون هذا النظام هو وجود حق ثابت لجميع أبناء الشعب في المشاركة في الحياة العامَّة، ووضع قوانين الدستور وتنفيذها. واليوم، وبسبب الانفجار السكاني واتِّساع المدن، وصعوبة مشاركة هؤلاء بشكل مباشر في شؤون الحكم، أخذ الاتجاه يميل إلى الحكومات البرلمانية، حيث يتمُّ انتخاب حكومة ذات نظام جمهوري قائم على الانتخاب العام[1].

وقد عالج فلاسفة وأدباء كُثر مسألة الديمقراطيّة، وشرحوا سماتها كلٌّ من منظاره. وفي هذا السياق يقول «**أفلاطون**»:

«تكمن سمة الديمقراطيّة في أن جميع أبناء الشعب أحرار تحت لوائها. ولو أن أحداً قام بالبحث عن أيِّ شكل من الحكم لوجَدَ بيسر ما يبتغيه»[2].

ويُستنتج من قوله هذا أنه عندما يتَّحد جميع أبناء الشعب أو القسم الأكبر منهم في اختيار شكل من أشكال الحكم الذي يبتغونه، ويسلّمون مقاليده إلى شخص أو أشخاص معينين، فسيكون أولئك هم الحكام، وتكون حكومتهم شعبية صادرة عن الشعب.

---

(1) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص 654 ـ 655 (فارسي).

(2) أفلاطون **الجمهورية** (فارسي)، ترجمة محمد حسن أبطحي، ص 192 ـ 193.

من جهته، يقول **مونتسكيو** في تعريفه للحكومة الديمقراطيّة:

«حين تُمسك الأمة في النظام الجمهوري مقاليد الأمور بيدها، يكون هذا النوع من الحكم ديمقراطياً».

ثم يتحدث عن خصوصية هذا النوع من الحكم فيقول:

«إن هذا واحد من المبادئ الأساسيّة لهذا الحكم، وهو أن الشعب نفسه يعيّن من يتولون زمام أموره بأيديهم»[1].

ويتطابق هذا التعريف مع تعريف **جان جاك روسو** الذي يقول:

«عندما يتخذ جميع المواطنين قراراً بشأن أمر من الأمور الذي يصب بشكل عام في مصلحة البلاد، ويصُوّتون إلى جانب ذلك القرار، فإن الأغلبية المطلقة تختار الشيء الأفضل دائماً»[2].

وبطبيعة الحال، فإن الكثير من النقد يُوجه أحياناً إلى مبدأ سيادة رأي الأغلبية الذي يستلزم احترام رغبات جماهير الشعب. **فسقراط** الذي هو من أوائل واضعي أُسس الفلسفة السِّياسيَّة، هاجم بعنف حكم الأغلبية وجماهير الشعب، وتساءل: **«أليس عبادةً للوهم أنّ مجرد الأغلبية تكون سبباً للعقل؟ ألسنا نرى في جميع أرجاء العالم أن حشود الجماهير هي أكثر بلاهة وعنفاً وظلماً من أفراد الناس، وأن بمقدور التربية والتعليم فقط أن تجعل فرقاً بينهم وبين النَّاس الآخرين؟»**. كذلك يعتبر **سقراط** بشكل لا لبس فيه أن حكومة الأغلبية التي يصبو إليها الديمقراطيون هي حكومة عارية من الفضائل ومفتقرة للصلاح[3].

---

(1) **روح القوانين** (فارسي)، ترجمة علي أكبر مهتدي، ص 94 ـ 95.

(2) ف.ت. جونز، **أرباب الفكر السياسي** (فارسي)، ترجمة علي أصغر رامين، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 266.

(3) عبد الرحمن عالم، **تاريخ فلسفة سياسي غربي**، ص 69 ـ 70.

وحول انعدام أهلية الأغلبية، كتب **ويل ديورانت** (1885 ـ 1981م) مقالة تحت عنوان: «هل هُزمت الديمقراطيّة؟» يقول فيها: **«صحيح أن ضغوط الأغلبية على الأقلية أفضل من عكس ذلك، أيّ من ضغوط الأقلية على الأغلبية... إلّا أن أمراً كهذا سيؤدّي إلى تصعيد روح الغرور لدى عامة النَّاس، ويؤدي بالمقدار نفسه إلى إحباط في الروح المعنوية لدى النوابغ، ويجعل عبقريتهم غير ذات جدوى... وكلما تمادينا في تجربة الديمقراطيّة أصبحنا أكثر انزعاجاً من عدم أهليتها ومن نفاقها»**[1].

ويُبدي **ديورانت** رأياً تشاؤمياً حين يعتبر نظريَّة النظام الديمقراطي شعاراً خادعاً تنطلق فيه الطبقة الوسطى إلى خداع العامَّة، وتقود حشودهم الهادرة ـ بوصفهم آلات مسلوبة الإرادة ـ إلى حيث تحقق أهدافها، فتكون النتيجة أن تقوم هذه الطبقة بركوب موجة الجماهير. وكان هذا الشعار الخادع دائماً، وفي كل مكان، وسيلة لوصول مجموعة من النفعيين إلى تحقيق أهدافهم الشخصية، وينبغي للجماهير المخدوعة أن تحمل على كاهلها دائماً هذا العبء الثقيل، فهم يضعونها في دوامة لتظل تدور بهم ولا تزال كذلك؛ وعلى هذا، فالديمقراطيّة الحقيقية لم ولن تتحقق بهذا الشكل.

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، هاجم **العلامة الطباطبائي**، النظام الديمقراطي بشكله المعاصر، ووصفه بالشعار الفارغ والخادع الذي

---

(1) **الذات الفلسفة** (فارسي)، ترجمة عباس زرياب، ص 340، ورؤية كهذه واضحة في أفكار جونز وآخرين. أنظر: **أرباب الفكر السياسي**، 2 (2)/ 266. وقد بالغ فولتير (1964 ـ 1778م) الذي لم يكن يؤمن بمبادئ الديمقراطيّة حين كتب في إحدى رسائله سنة 1769م: «إن الشعب المتوحش هو كالبهائم جدير بالنير والسوط والبرسيم؛ البير موله، **تاريخ قرن هجدهم**، ترجمة رشيد ياسمي، ص 360.

لا تعدو نتيجته أن تكون سوى دمار المجتمع، وتشويه معالم الإنسانية، وضياع الحقوق. فضمن تفسيره للآية 200 من سورة **آل عمران**، كتب بحثاً بعنوان «**كلام على المرابطة في المجتمع الإسلاميّ**»، رأى فيه أن الإسلام لا ينسجم إطلاقاً مع الديمقراطيّة؛ ذلك أنه يهدف إلى بناء مجتمع قائم على أُسس الحق، ولا يتواءم مع الديمقراطيّة القائمة على أساس الهوى والرغبات الباطلة للأغلبية، بل يقف في الجانب المضاد لها.

وفي إطار بحثه، رد **الطباطبائي** على أولئك الذين يتصورون أن النُظم الديمقراطيّة السائدة في الغرب أفضل من نظام الحكم الإسلاميّ الذي لم يكن راسخاً، ويعتبرون أن الديمقراطيّة الغربيّة القائمة على أساس رأي الأغلبية، هي نظام مستقر، ويتلاءم مع تقاليد المجتمع وحقائق الطبيعة، خلافاً للنُّظام الديني الذي لا يتجاوز نطاق الخيال والافتراضات، وهو غير قابل للاستمرار، وقال في ردِّه:

«وهنا جهة أخرى أغفلها (الباحثون) وهي أن المجتمع الاسلامي شعارُه الوحيد هو اتّباع الحقّ في النظر والعمل، والمجتمع المدنيّ الحاضر شعاره اتّباع ما يراه وتريده الأكثرية، وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية في المجتمع المتكون. فغاية المجتمع الإسلاميّ السعادة الحقيقية العقلية، بمعنى أن يأخذ الإنسان بالاعتدال في مقتضيات قواه، فيعطي للجسم مشتهياته بمقدار ما لا يعوقه عن معرفة الله من طريق العبودية. . .وهذا على أيّ حال لا يُوافق طباع العامَّة من النَّاس، ويدفعه إلى الإنغمار في الأهواء والأماني. . . وأما غاية المجتمع المدنيّ الحاضر فهي التمتع من المادة. . . سواء وافق ما هو الحقُّ عند العقل أم لم يُوافق. . . ولذلك كانت تتبع القوانين في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى

أكثرية أفراد المجتمع وميول طباعهم. وينحصر ضمان الإجراء في مواد القانون المتعلقة بالأعمال، وأما الأخلاق، والمعارف فلا ضامن لإجرائها.. ولازم ذلك أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب».

ويتابع العلامة الطباطبائي: حيث إن هذا النظام فاقد للمعايير العقلية، فإنه مقبول في كثير من المجتمعات، بخلاف النظام الديني الذي يضع الضوابط والقيود على كثير من الأفعال، ويحول بين الإنسان وشهواته. يقول الله سبحانه: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ۝٧٨﴾[1] و﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ۝٧٠ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ۝٧١﴾»[2].

ثم يقول: «... وأما آراء الأكثرين وأنظارهم واعتقاداتهم في مقابل الأقلّية، فليست بحق دائماً، بل ربما كانت حقاً إذا طابقت الواقع، وربما لم تكن إذا لم تطابق، وحينئذٍ، لا ينبغي أن يخضع لها الانسان... ومن أحسن البيان في أن رأي الأكثرية ونظرهم لا يُعدُّ حقاً واجب الاتباع، قوله تعالى: ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[3]. وبهذا البيان يظهر فساد بناء أتباع الأكثرية على سنة الطبيعة[4].

ومما لا شكّ فيه أن الأراء حول الديمقراطيّة مُتفاوتة قبولاً ورفضاً، إلّا أن أغلب ما يدور على ألسنة المنتقدين يشير إلى الشعارات الفارغة التي يردّدها دعاتها؛ أيّ أنهم يُنكرون المبدأ الذي

---

(1) سورة الزخرف: الآية 78.

(2) سورة المؤمنون: الآيتان 70 و71.

(3) سورة المؤمنون: الآية 70.

(4) تفسير الميزان نشر دفتر إنتشارات اسلامي، ج4، ص 98 ـ 104.

يقوم عليه الافتراض الديمقراطي وهو المساواة، والعدالة الاجتماعيّة، والحضور الفاعل للشعب في الميادين السِّياسيَّة، إلّا أنهم لا يعتقدون بإمكانية تحقيق ذلك، ويرون أن أكبر عقبة في هذا الطريق هي الطبقة الوسطى التي لا تعتقد إلّا بما يُحقّق لها النفع. لذلك، ما لم تتم إزالة أمثال هذه العقبات الكأداء من الطريق لا ينبغي التعويل فقط على ترديد الشعارات.

وبعد استعراض هذه الآراء حول النظام الديمقراطي، ننطلق الآن لبحث سمات هذا النظام، وما ينسجم منه مع نظام الحكم الإسلاميّ وما لا ينسجم معه:

سمات النظام الديمقراطي:

للنظام الديمقراطي سمات متعددة، يمكن شرحها على الشكل التالي:

السمة الأولى: أول وأهم سمة للنِّظام الديمقراطي ـ كما يعتقد المؤمنون به ـ هي الحضور الفاعل للشعب في ميادين السياسة. ويعني ذلك أن للجماهير حضورَها الحقيقي في وضع سياسة الدولة، بجميع مجالاتها، وأن عجلة السياسة تدور وفقاً لما يرتئيه أبناء الشعب، وبأيدي ممثليه الذين ينتخبهم، وأن إرادة الشعب هي الطاقة التي تُسيّر الأمور.

وخلاصة ذلك، إنّ الشعب نفسه هو مصدر السلطة السِّياسيَّة، ويَحدُث ذلك عندما يعتبر أن الدولة له، وأنها من بين صفوف أبنائه، والأغلبية المُطلقة هي المعيار.

السمة الثانية: الحرِّية الشاملة (حرِّية القلم، والكلام، والعقيدة، والدِّين ووجهات النظر السِّياسيَّة، وغير ذلك)، وهي مهيمنة على المجتمع، وجميع طبقات الشعب أحرار في إبداء وجهات نظرهم،

وعقائدهم، وأفكارهم السّياسيَّة، وحتى في اختيارهم الدّين والمذهب، والسلوك، وكل ذلك محميٌّ من القانون.

السمة الثالثة: المساواة بين جميع أبناء الشعب أمام القانون، بحيث تبسط العدالة ظلّها على الشعب بأسره وبشكل لا تمييز فيه بين فرد وآخر.

السمة الرابعة: ضمان المصالح العامة، بحيث يجب أن تكون سياسة الدولة مُوجَّهة للمحافظة على المصالح الوطنية، ليتمكَّن كل بحسب طاقته، وما لديه من إمكانية، من تحقيق الرفاهية لنفسه بشكل لائق.

السمة الخامسة: يقوم أبناء الشعب بانتخاب مسؤولي الدولة في السلطات الثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، وعلى رأسهم زعيم البلاد، بشكل مباشر أو غير مباشر. وحقُّ الانتخاب هذا هو حقٌّ ثابت لجميع أبناء الشعب من دون تمييز، لينتخبوا مَن أرادوا من دون ضغط من أحد.

ويمكن تلخيص السمات الخمس أعلاه بالقول: إن هذا النظام قائم على إرادة الشعب، ويتخذ من مصالح الشعب محوراً لحركته، كما أن الشعب هو مصدر الحكم والسلطات والقانون، وإن من حقّ أبنائه أن يقوموا بالدور الأساس في الحياة العامة، ووضع القوانين الدستورية والعمل على تنفيذها. ويشكّل حقُّ الانتخاب والحرّية الشاملة، الجوهر الأساس لهذا النظام. وإن المعيار في جميع تلك السمات هو الأغلبية الساحقة لآراء أبناء الشعب، وكل ما قررته الأغلبية هو الحقُّ الذي يجب العمل به[1].

---

(1) راجع أرباب الفكر الإسلامي؛ تاريخ الفلسفة الغربية؛ وتاريخ الفلسفة السياسية الغربية وغير ذلك.

نقــد:

مما لا شكّ فيه أن السمات المذكورة والتي تُشكّل المحور الأساس للنِّظام الديمقراطي بظاهره الخادع، يمكن القبول بها بشكل عام ولا يمكن تجاهلها، إلّا أن فيها أموراً غامضة دعت البعض إلى النظر إليها بعين الريبة، أو إلى وصفها بالشعارات الفارغة الخادعة لعامة الناس. وسنذكر في ما يلي بعض تلك الأمور الغامضة:

1 ـ قيمة رأي الأغلبية:

وهو المحور الرئيس الذي تدور حوله نقاشات النُقاد، إذ ليس واضحاً إن كان المقصود هو الأغلبية بشكل مطلق ليشمل ذلك جميع أبناء الشعب (الصغير والكبير، المتعلّم والأمي، الجامعي والمثقف وغيره، الملتزم والعابث، المُؤيّد للنظام وخصمه الألدّ). والإشكال هو في أن الأغلبية في معظم المجتمعات البشرية تتكون من العوام الذين لا يفقهون شيئاً من وجهات النظر السِّياسيَّة، وما يتعلق بالحكومة والسياسة، ويتأثرون بأدنى درجات الدعاية السيئة؛ ويذهبون للتصويت إلى جانب مصالح النفعيِّين وذوي السلطة والنفوذ. وغالباً ما يتم تجاهل آراء الواعين حملة الأفكار، وذوي الآراء السليمة في غمرة الموجات الغوغائية للعوام.

وفي هذا المجال يقول **ول ديورانت**:

«إن ذلك سيؤدي إلى تصعيد روح الغرور لدى عامة الناس، ويؤدي في المقدار نفسه إلى إحداث إحباط في الروح المعنوية لدى النوابغ ويجعل عبقريتهم غير ذات جدوى».

وهذا أيضاً ما ذكره **العلامة الطباطبائي** بقوله: **«إن غاية المجتمع المدنيّ الحاضر هي التمتع من المادة سواء وافق ما هو الحقُّ عند العقل أم لم يوافق... ولذلك كانت تُتبع القوانين في وضعها ما**

تستدعيه هو أكثرية المجتمع وميول طباعهم...».

وبديهيٌّ القول إن هذه النظرة المتشائمة ناجمة عن الوضع المتأزم للمنادين بالديمقراطيّة في القرون الأخيرة. ففي البلدان التي تُدعى بالنامية تنطلق أمثال هذه الشعارات بكثرة من حناجر من هم من الطبقة الوسطى الذين يستغلّون ـ من خلال ترديدهم شعارات كهذه ـ الجهل وإنعدام التجربة لدى السواد الأعظم من الناس، فتكون الحصيلة الضرر الذي يصيب الناس، بينما يكون المنتفع هو من يرفع الشعارات فقط.

وكان يمكن للناس أن يتمسّكوا بالطريق الصواب، ويختاروا عن قناعة، لو كانوا أحراراً ويتمتعون بالوعي السياسيّ الراقي، ويفكرون بالتزام؛ أيَّ أنهم غير واقعين تحت تأثير ضغوط الحملات الإعلامية السيئة، ولا تُؤثِّر فيهم النزعات القوميّة، والعنصريّة، والطبقية، ولا التيارات السِّياسيَّة المفروضة.

فالله خلق النَّاس أطهاراً بالفطرة، ونقاء الطويّة هو الحالة الأصيلة لدى بني الإنسان، وأيّ نوع من الانحراف في الفكر والسلوك هو شيء عَرَضي. فالإنسان يطلب الحسنَ بالفطرة، وينفر من القبيح، إلّا أن يكون هناك عامل خارجي يحرفه عن الطريق القويم:

«ما من مولود إلا يُولَد على الفطرة، فأبواه يُهوّدانه ويُنصّرانه..»[1].

وحول النقاء التوحيدي للفطرة، يقول القرآن الكريم:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا

---

(1) **بحار الأنوار**، ج3، ص 281.

﴿... تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[1].

وتجدر الإشارة إلى روايات كثيرة حول هذا الأمر، منها:

«فطرهم على المعرفة»[2]، وقد أضاف **الإمام الباقر** (ع): «لو لم يكن الأمر كذلك لم تتيسّر لهم المعرفة».

وورد في حديث **الإمام الرضا** (ع): «بالفطرة تثبت حجته»[3].

من هنا نقول، لو تحرك الإنسان في ضوء فطرته السليمة لا يبحث إلّا عن الحقّ والحقيقة، ولا يقول سوى الصواب والصدق، فلن يكون بمقدور أيّ عامل أن يحرفه عن جادّة الصواب.

إذاً، فالإنسان بالفطرة ذو تفكير سليم وغايات سليمة تتقبل الحقَّ؛ وغنيٌّ عن القول إن الضّلال هو حالة منحرفة وطارئة ليس لها أية أصالة؛ لذلك، ومبدأ «أصل الصحة» هو المُهيمن إلّا أن يثبت خلاف ذلك. والأصل هو أنّ جماهير الشعب تتحرك استناداً إلى فطرتها السليمة إلّا ما هو خلاف ذلك. و الآيات والروايات تدل على هذا المبدأ:

قال أمير المؤمنين **علي** (ع):

«والزموا السواد الأعظم فإن يد الله على الجماعة، وإياكم والفرقة فإن الشاذ للشيطان، كما أن الشاذّ من الغنم للذئب»[4].

وفي هذا الكلام القيِّم جرى التأكيد على ضرورة عدم الانفصال

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) **بحار الأنوار**، ج3، ص 278 ـ 279.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 28.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة 137؛ شرح ابن أبي الحديد، ج8، ص 112.

عن جماهير الناس؛ يعني الوقوع في براثن شيطان الضلالة.

وفي عبارة «يد الله مع الجماعة» كناية دقيقة عن ظل الله تعالى الذي يظلّل جمع الأمة. وفي هذا إشارة إلى مبدأ طهارة الفطرة البشرية. وهذه هي العروة الوثقى التي أكدت عليها الآية الكريمة ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾[1]. وواضح من جملة «ولا تفرّقوا» أن المقصود بـ «حبل الله» هو الأمة. ومن هذا المنطلق قال **الإمام علي** (ع):

«الزموا ما عقد عليه حبل الجماعة وبنيت عليه أركان الطاعة»[2].

وقد استخدم «حبل الجماعة» بدلاً من «حبل الله»، وهو دليل على أن العروة الإلهية الوثقى هي جمهور الأمة (غالبية الناس).

وقال **النبي** (ص):

«إن الله وعدني في أمتي وأجارهم من ثلاث: لا يعمّهم بسَنَة، ولا يستأصلهم بعدوّ، ولا يجمعهم على ضلالة»[3].

ولا ريب في أن مسألة «لا تجتمع أمتي على ضلال»، هي مبدأ فاعل وواقع لا يمكن إنكاره، ويُمكن تبريره مع الأخذ بالاعتبار الحكمة الإلهية وقاعدة اللُّطف الإلهي. ويُمكن للبعض أن يُسيئ استغلال هذا المبدأ ويفسّره كما يهوى.

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن إحقاق حقوق جماهير الشعب يحدث عندما يقومون بالمحافظة على أصالتهم، فلا تجتذبهم

---

(1) سورة **آل عمران**: الآية 103.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة ص 151.

(3) **سنن الدرامي**، ج 1، ص 25.

الاتجاهات المتغايرة ولا ينحرفون عن صراط الفطرة القويم (وقد أشرنا إلى أن الأصل الأولي هو الصحة والسلامة، وينبغي التصرف على هذا الأساس إلى أن يتضح خلاف ذلك).

وقد سُئل **النبي** (ص) عن الجماعة التي هي دائماً على حقّ فقال: «جماعة أمتي أهل الحقّ وإن قلّوا».

وقال **أمير المؤمنين** (ع): «إن القليل من المؤمنين كثير»[1].

ومن هذا المنطلق يتضح أن الأغلبية التي ورد توبيخها في **القرآن الكريم** هي المجاميع التي انحرفت عن جادة الفطرة، وفقدت نقاءها الداخلي، وأولئك الذين عرفوا الحقّ لكنهم وقفوا بوجهه بسبب نزعاتهم الباطلة. وأمثال هذه الآيات تُعَدُّ من «القضايا الخارجية» لم توبّخ غالبية الناس في كل زمان ومكان، إنما التي قُصد بها جماعات خاصة، وأشخاص معيّنون معاصرون لفترة نزول تلكُمُ الآيات؛ النَّاس خلال الجاهلية العربية لأنهم وقفوا في مواجهة النبي (ص) وأبدوا مقاومة عنيفة تجاهه، وجحدوا الحقّ رغم معرفتهم له: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[2]، واستولت عليهم روح الغرور والكبر، مما أدى بهم إلى الظلم والتعالي. ففي سورة المائدة، وبعد تعداد بعض أعراف الجاهلية وتقاليدها السيئة التي كان أغلب العرب آنذاك يتمسكُون بها، ورد قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3].

كما أن جميع الآيات الواردة بهذا الأسلوب مثل: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ و﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾، تعني أتباع الباطل

---

(1) **المحاسن**، للبرقي، ج1، ص 345.

(2) سورة **النمل**: الآية 41.

(3) سورة **المائدة**: الآية 103.

الذين وقفوا بوجه الدعوة الإسلاميّة، فهم لم يُدركوا الحق؛ أيّ أنهم لم يكونوا بصدد البحث عن الحقّ ومعرفته، ولذلك وقفوا بوجهه.

نصل من ذلك كله إلى أنه لا يمكن استنتاج قاعدة كلية من مثل هذه الآيات، بحيث يمكن القول: إن الأغلبية في كلْ زمان ومكان مقترنة بالانحراف والتفكير المغلوط، وقد بيّن **العلّامة الطباطبائي** ذلك في مواضع متعددة من تفسيره[1].

ويترتب على ذلك القول: إنّ أول سمة من سمات الديمقراطيّة القائلة بالحضور الفاعل للجماهير في ميادين السياسة، والاعتماد على آراء أغلبية أبناء الشعب، هو مبدأ مقبول، وتمّ التأكيد عليه في النظام الإسلاميّ للحكم، وبطبيعة الحال بشرط الاطلاع الكافي على المبادئ الإسلاميّة والتمسك بها.

وبشأن الحضور الفاعل لجميع المسلمين في الميادين السِّياسيَّة، والسعي للاطلاع على التطوُّرات السِّياسيَّة الحاكمة في البلاد، يقول النبي (ص): **«من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم»**[2].

فالأمور جمع أمر وتعني الشأن، إشارة إلى الشؤون العامَّة والقضايا ذات العلاقة بالمجتمع، وعلى رأسها التطورات السِّياسيَّة في البلاد. فكل مسلم ولكونه مسلماً لا بدّ له من أن يضع التفكير في السياسة القائمة على رأس أولوياته، وأن يُثبت حضوره الفاعل في الساحة السِّياسيَّة، وهذا يعني تدخُّل الجماهير المباشر في شتى مجالات الحكم والسياسة.

ونستخلص من هذا القول أن **النبي** (ص) أراد أن يُنمّي الوعي

---

(1) أنظر تفسيره للآيتين 6 و 7 من سورة **البقرة** وتفسير سورة **الكافرون** ومواضع أخرى شبيهة بهذا.

(2) **المحاسن**، للبرقي نفسه، ج1، ص 124 الرقم 722.

السياسيّ لدى المسلمين فرداً فرداً، ويدعوهم إلى عدم اعتزال الساحة السياسيّة. وبموازاة ذلك يدعو **النبي** (ص) رجال الدولة أيضاً لأن يُطلعوا الشعب دائماً على التطورات التي تحدث، وأن يتداولوا في جميع الأمور السِّياسيَّة معه أو مع ممثليه المنتخبين، ويعملوا بما يرون فيه الصلاح. وبطبيعة الحال، فإنه ينبغي أن يتمَّ تحديد القوانين ذات العلاقة وفقاً لمعايير الشرع والعقل. ويمكن اعتبار آية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1] دليلاً على اهتمام الإسلام برأي الأمة. والأمر بالمشورة دليل على اعتبار رأي الأكثرية، حيث تُطرح الأفكار في حضور الخبراء، ويُؤخذ بالرأي الذي تميل إليه غالبيتهم، وهذه الطريقة عقلانية مقبولة من الشريعة. وليس المراد اتفاق رأي الجميع؛ لأن ذلك لا يتحقق غالباً، وفي هذه الحالة، إما أن يتم القبول برأي الأقلية أو الأكثرية، حيث يرجّح العقل رأي الأكثرية؛ لأن احتمال الخطأ في رأي الأكثر عادة يكون أقل.

وقد جرى التأكيد في روايات كثيرة على التحذير من استشارة العاقل ثم مخالفته، حيث ورد في بعضها أن العمل خلافاً لما يراه الخبراء العقلاء سبب للهلاك[2].

وعن **النبي** (ص) بوصفه قائداً للأمة تقول الآية الكريمة:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[3].

فقد أُمِر في هذه الآية بالتشاور الذي ينبغي أن يتمَّ وفقاً للأشكال المُتعارَف عليها، وضمير «هم» يعود إلى النَّاس (أو ممثليهم المنتخبين)، فإذا حدث أن وُجد تردّدٌ لدى المسؤولين التنفيذيين عند

---

(1) سورة **الشورى**: الآية 38.

(2) **الكافي**، للكليني، ج2، ص 163.

(3) سورة **آل عمران**: الآية 159.

بدئهم تنفيذ رأي الأغلبية، ينبغي لهم إبعاد ذلك عن أذهانهم، ذلك أنهم عملوا وفقاً للقانون والأسلوب المتعارف عليهما، وأن الله سيكون معينهم[1].

وما يجدر ذكره في هذا المقام هو أن الإسلام ـ وكما بيّنا آنفاً ـ يُولي أهميَّة للشعب ويحترم رأي الأغلبية، كما يعتبر أبناء الشعب مساهمين بشكل مباشر في الحكم، وعلى هذا، فالحكومة في الإسلام تُعتبر حكومة شعبيّة. إلّا أن ذلك لا يعني القبول بالمفهوم الغربي بحيث يُعتبر الشعب مشاركاً بشكل مُطلق في الحكم، فرأي الأغلبية بحسب التفسير الغربي يحظى بالأهميَّة بسبب كونه نابعاً من الشعب من دون أن يكون مُشتقّاً من مصدر أسمى (الشريعة)، أو مستنداً إلى الفطرة الأصيلة.

ولعلَّ الدافع إلى هذا الاعتقاد هو أن رغبات الشعب تصدر أحياناً عن الأهواء النفسية، أو إثر الانغماس في الشهوات الوضيعة، أو الاستسلام أمام أبواق الدعاية الإعلامية السيئة. وعند ذلك، فإن القائد الذي يتم انتخابه سيقودهم إلى الدمار، وسيغنّي على أنغام الموسيقى التي يعزفها الذين انتخبوه كما يقول الشاعر:

«إن الطيور على أشكالها تقع».

وعليه، فإن الرغبات المنفلتة، لا يمكنها أن تُؤدِّي إلى نتائج إيجابية، فالإسلام يمنح الأهميَّة للرغبات الصادرة عن الفطرة السليمة والتي تتطابق مع تعاليم الشريعة. لهذا نعتبر الحكم في الإسلام حدّاً وسطاً بين التعيين والانتخاب؛ فليس هو تعييناً مُطلقاً لا يكون للشعب دور فيه، وليس هو انتخاباً مطلقاً لا يكون للشرع دور فيه، بل هو انتخاب شعبي في ظل تعاليم الشرع.

---

(1) **بحار الأنوار**، (مؤسسة الوفاء، بيروت)، ج 72، ص 100.

الأغلبيَّة المُطلقة أم النسبية؟

الأمر الآخر الجدير بالذكر يتعلق بالخديعة السياسيّة؛ حيث يحدث أحياناً أن ينال السياسيّون المحترفون مشروعية طروحاتهم السِّياسيَّة من الأغلبية النسبية بدلاً من الأغلبية المُطلقة، ويكون ذلك حينما يتعذر عليهم الحصول على آراء أغلبية ساحقة، ويواجهون حالة رفض عامة؛ لذا فهم يتجهون نحو الأغلبية النسبية. ويمكن ملاحظة نماذج من هذه الحالة في ممارسات سياسيي صدر الإسلام[1]، وهي حالة تلقى رواجاً أيضاً في الأساليب السِّياسيَّة في عالمنا المعاصر، مما يمكن اعتباره شكلاً مفروضاً على الشعب؛ بينما الأغلبية التي يقبل بها الشرع والعقل، وتتطابق مع الفطرة السليمة، تلك هي الأغلبية المُطلقة المشروعة.

وتأكيداً لوجهة النظر هذه، نفترض أنه يوجد في بلدٍ ما، مائة ألف ناخب، لكن معظمهم امتنعوا عن التصويت أو صوّتوا بالرفض بسبب عدم صلاحية المرشّحين (المفروضين)، أو بسبب اتخاذ بعض الإجراءات غير المناسبة، فيما صوّتت مجموعة قليلة من مؤيدي السياسة القائمة لهؤلاء المرشحين ففازوا بما مجموعه عشرة في المئة من الأصوات؛ في هذه الحال، ترى هل يمكن اعتبار هؤلاء الأفراد ممثلين حقيقيين لجميع أبناء الشعب في ذلك البلد؟ لقد شاهدنا خلال الحكم الملكي في بلادنا كيف أصبح الممثلون المعيَّنون نواباً

---

(1) ورد الحديث بشأن دلالة الآية عن «بني ساعدة» وهو واحد من النماذج الواضحة على هذه الخدع. لقد اجتمعت مجموعة رؤساء قريش وزعماء قبائل المدينة واتفقوا على أمر القيادة، ثم فرضوا قرارهم الذي إتخذوه على الناس من دون أن يكون هناك دور للناس بل وحتى لكبار صحابة النبي (ص) المصدر نفسه، ج72، ص 105.

في البرلمان بحصولهم على أقل من خمسة في المئة من الأصوات، بما يُسمّى الفوز بالأغلبية النسبية، ومارسوا دورهم بوصفهم نواباً للشعب[1].

إنطلاقاً من هذا المثل نقول: إنه في الحالات التي تُطرح فيها القضايا على أبناء الشعب للتصويت، ينبغي أن تكون الظروف سليمة بشكل يتوجهون فيه بحرية، وبكل رغبة إلى صناديق الاقتراع. وإذا لم يتمكّنوا من الحضور لأسباب معينة، بل تقبّلوا الآخرين وآراءهم، ففي هذه الحالة بالذات يُمكن اعتبار رأي الأغلبية النسبية هذا بمثابة الأغلبية المُطلقة. ومن الناحية العملية أيضاً، فإن حضور جميع المؤهّلين أمر متعذر، وهم مُعفون في العادة من التوجه إلى صناديق الاقتراع بسبب مشاغلهم، لذا فإن عدم الحضور عندما لا يكون ناجماً عن الإعراض والاحتجاج، فإنه لا يؤدي إلى إحداث خلل في صحة عملية التصويت، ويعتبر موافقة جماعية. وكانت البيعات الحرّة التي تمت خلال صدر الإسلام (بيعة العقبة الأولى والثانية، وبيعة غدير خم، والبيعة على عهد الخلافة الظاهرية لأمير المؤمنين (ع)) من هذا النمط، حيث كان بقية المسلمين يوافقون على عمل المبايعين.

أما القضايا التي توكل إلى آراء فريق الخبراء ـ في أيّ مجال كانت ـ ينبغي بالضرورة أن تنال رأي الأغلبيّة الساحقة. ومن هذا القبيل التصويت في مجلس الشورى الإسلاميّ ومجلس الخبراء، وبقية المؤسسات التي تعتمد على الشورى. لذا ينبغي أن لا تقاس عملية التصويت في هذه المؤسسات بالآراء العامة.

---

(1) خلال العهد الملكي (في إيران) كانت الانتخابات بأسرها تتم وفقاً لهذا الأسلوب؛ وهو الأسلوب الذي لا يزال سائداً في الدول ذات الحكم الدكتاتوري الذي يعرض في الظاهر وكأنه حكم برلماني.

الأجواء السليمة:

هناك أمر ثالث ومهم هو توفُّر الأجواء السليمة ليكون للناس حضور فاعل في الميادين السِّياسيَّة بحريّة تامة. وهنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: كيف يمكن إيجاد هذه الأجواء السليمة، ومن المسؤول عن توفير بيئة سليمة لحضور شعبي حقيقي؟

تقع هذه المسؤولية بالدرجة الأولى على عاتق الدولة (مجموعة رجال الحكم) التي ينبغي أن تكون هي نفسها أولاً منزّهة عن الانحراف، ويكون همُّها تحقيق المصالح الوطنية، وإذا رأت فعلاً ما يحقق هذه المصالح وضعته بين أيدي النَّاس بأسلوب النصيحة والإرشاد، وبطريقة أبوية مخلصة، وبوضوح وصدق، وليس من خلال الإكراه والضغط. وبطبيعة الحال، فإن العقلاء والواعين من النَّاس ـ وهم الأغلبية ـ وتبعاً لمعرفتهم بإخلاص وعطف رجال الحكم الصلحاء، يتقبلون نصائحهم ولا يُعرضون عنها إطلاقاً.

في ضوء هذا التحليل، على الأحزاب والتيَّارات، أن تسعى إلى أن لا تخرج عن إطار القانون. فمع أنها تعمل وفق أسلوب فئوي، عليها أن تضع نصب أعينها الهدف الرئيس وهو تطوّر البلاد، والحفاظ على المصالح العامة، وكونها تشكّل همزة الوصل بين الأمة والدولة، عليها السعي لتقديم النُصح للدولة، وتنوير الشعب لا إغراقه في التخبُّط والحيرة. ورغم أن اختلاف وجهات النظر من مستلزمات تعددية العمل السياسيّ، إلّا أن هذه التيارات ـ شأنها شأن مراكز البحث العلمي المتعددة ـ ينبغي أن تتحرك باتجاه واحد وهو بلوغ الحقيقة.

ومن جانب آخر ينبغي للمفكرين المحايدين أيضاً أن لا يبخلوا بتقديم الإرشاد اللازم لتحقيق سعادة النَّاس ومصالحهم، ولعلَّ هذه

الأجواء الضرورية لحياة اجتماعية سليمة تتهيّأ بتعاون رجال الدولة الصالحين، والمفكرين المخلصين ﴿...إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[1] ونصرة النَّاس نصرة لله، وكل من ينصر النَّاس في سبيل الله سيحظى في كل وقت بالتأييد والنصر الإلهي، ويكون علمه ناجعاً، ويصبح مدعاة ثبات واستقرار الأمة وتدعيم الإسلام.

وفي هذا المجال يقول أمير المؤمنين (ع) عن حقّ النَّاس على وليّ الأمر (رجال الحكم الصالحين):

«فأما حقكُّم عليّ، فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كي لا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا»[2].

الحرِّية (في الفكر والتعبير):

من المفيد القول أنه يُمكن تصنيف الحرِّية إلى صنفين: حرِّية مُطلقة وحرِّية معقولة وفي حدود القانون. فالحرِّية المطلقة تعني الانعتاق من كل قيد؛ بحيث يكون المعيار الوحيد في تشخيص المصلحة هو الرأي الشخصي لكل فرد، وإن كان يتعارض مع مصالح الآخرين. وفي هذه الحالة سيفقد كل مرجع لتشخيص المصلحة صلاحيته حتى في الشؤون الاجتماعيّة؛ لأن ذلك سيؤدي إلى سلب الحرِّية المُطلقة وتقييدها.

وهذا النوع من الحرِّية غير مقبول على الإطلاق لدى عقلاء العالم؛ ذلك أنه سيؤدي إلى ضياع الحرِّيات ويحقّق نتائج معكوسة، وسيحقق ذوو السلطة والمال من خلال رفعهم شعارات الحرِّية مطالبهم بشكل عملي، مستغلين بقسوة متناهية حاجة وبؤس الطبقة

(1) سورة **محمد**: الآية 7.

(2) **بحار الأنوار**، ج 72، ص 105.

المُستضعَفة. فيظهر بذلك نوع من العبودية الحديثة في المجتمع كما قال **ول ديورانت**، مما نشاهد أبشع أنواعه اليوم مهيمناً على ما يُسمّى بالدول المتطورة من رأسمالية أو إشتراكية. وما هو ملموس هو استسلام الطبقة المستضعفة (التي تُشكّل الأغلبية الساحقة من الشعب) للأقلية المستكبِرة الجشعة.

أما الحرّية المعقولة المتفقة مع الفطرة الإنسانية فهي الحرّية التي تقع ضمن نطاق القانون، وبطبيعة الحال، ليس هو القانون الذي وضعه المستكبرون ذوو السلطة والمال، بل القانون الموضوع على أساس الفطرة ومبادئ الحكمة؛ والذي يضمن المصالح العامَّة استناداً الى مبدأ العدالة الاجتماعيّة، والذي يأخذ في اعتباره جميع فئات الشعب، وأبناء الأمة، والذي يتمتع فيه كل فرد استناداً الى الضوابط (وليس الى الروابط) بحقوقه الطبيعية، والشرعيّة التي أقرّتها له الخلقة والفطرة. ويُفهم مما ورد آنفاً أن النظام الحاكم يجب أن يكون قد نُظّم بشكل يستطيع معه كل شخص الانتفاع على أفضل وجه من حقوقه المادية والمعنوية، بيسر وفي ظل حماية القانون. ولهذا قيل: «الحرّية إن فُسّرت بالانطلاق من القيود، فهذه هي عين الهمجية والفوضوية العارية، وإن فُسّرت بإمكان التمتع بالحقوق فهذه هي التي تُحقق كرامة الإنسان وتحفظ له شرفه التليد، والتي يحكم بها العقل الرشيد ويبتغيها الشرع الحنيف».

والجدير ذكره هنا أن الإسلام أكّد على حرّية الإنسان، فترى مبدأ الإباحة وجواز الانتفاع العام بالموارد الطبيعية، والتمتّع بملذات الحياة، يشكّل واحداً من الأُسس الراسخة للشريعة. وتعدّ قاعدة «النَّاس مسلّطون على أنفسهم وأموالهم» واحدة من القواعد الشرعيّة الأساسيّة التي تُطلق يد الإنسان في التصرف في مظاهر الطبيعة، ليستفيد من الحياة كيفما يشاء، شرط أن لا يزاحم حقوق الآخرين، حيث تحول قاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» دون ذلك.

والخلاصة، إنّ الحرّية في النظام الإسلاميّ ينبغي أن تكون معقولة ملتزمة، لا انفلاتاً أو عدم مبالاة، لكن ما هي سماتها وفق ما ورد في تفسير الديمقراطيّة الغربيّة؟

ثمة سمات عديدة في هذا النطاق يمكن شرحها على الشكل التالي:

1 ـ حرّية الفكر والتعبير:

ترى الديمقراطيّة الغربيّة أن كل إنسان حرٌّ في فكره، والفكر من حيث المبدأ ليس أمراً مفروضاً. فكل مفكر يتلقى أفكاره من المقدمات المتاحة لديه مما له علاقة بخطئها، وصوابها، وتركيبها المنطقي، فإن كانت المقدمات قائمة على أُسس رصينة، ووضعت في نسق منطقي، أدت الى نتيجة صائبة. وإن حدث خلل في تنظيمها أو اختيارها، جاءت النتيجة مغلوطة، لذا قيل: «إن النتيجة تتبع إخدى المقدمتين».

ولهذا فإن جهود العلماء الكبار، وإرشادات الشرع انصبّت على إقامة الأفكار على أساس سليم ورصين، عن طريق تبيان المقدمات البديهية، وتمهيد طرق الاستدلال. وثمة من يرى أن أيَّ شكل من أشكال الانحراف والخطأ في التفكير ناجم عن التهاون في المقدمات. لذلك لا يلام الشخص على الفكر الخاطئ، بل يبحث معه ويناقش في مقدماته. فالبحث والحوار لهما صبغة توجيهية لا اعتراضية، وإذا تمّا بإخلاص ومحبة فغالباً ما يؤديان إلى تصحيح الانحراف وتقويم الاعوجاج، وهذا ما يصفه القرآن بـ«المجادلة بالأحسن» في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحۡسَنُ﴾[1]. كما قال عزَّ ذكره: ﴿وَلَا تَسۡتَوِى ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدۡفَعۡ

(1) سورة العنكبوت: الآية 46.

﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ۝٣٤﴾[1].

وعلى هذا، فإن كانت حرِّية التعبير مطروحة في بيئة حميمة ودافئة تسودها روح التفاهم، فلا شك في أنها تنسجم مع روح الإسلام، وذلك هو الذي يصبو إليه الشرع والعقل خصوصاً في القضايا السِّياسيَّة ـ العقائدية، حيث حظيت جميع أشكال النقد وإبداء الرأي، بتشجيع وتأكيد الشارع المقدس بما عرف بـ«نُصح الأئمة».

لكن إذا كان الهدف كشف الأسرار وإظهار ضعف النظام، فذلك يدلُّ على وجود مرض داخلي ينبغي الحؤول بحزم دون اتساع نطاقه وشدّته. وربما يؤول أحياناً إلى عملية جراحية وبتر العضو الفاسد. وقد قال تعالى بشأن هؤلاء الأشخاص (الذين في قلوبهم مرض): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝١١ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ۝١٢﴾[2] وقال في موضع آخر: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٣﴾[3].

نستنتج مما تقدّم أن الإسلام يقبل برحابة صدر إبداء الرأي إذا كان مصحوباً بروح التفاهم، ويواجهه بحزم إذا كان ناتجاً عن مؤامرة سرية. وهذا أسلوب مقبول تُثني عليه جميع الأنظمة القائمة على الحكمة ولا تفعل غيره.

2 ـ حرِّية العقيدة والدين:

في النظام الديمقرطي ـ بحسب تفسيره الغربي ـ النَّاس أحرار

---

(1) سورة **فصلت**: الآية 34.

(2) سورة **البقرة**: الآيتان 11 و 12.

(3) سورة **النساء**: الآية 83.

تماماً في اختيار الدّين والعقيدة، لهم أن يختاروا ما يقتنعون به، ويتخلوا عما لا يقتنعون به، أو يغيِّروا أو ينصرفوا نهائياً عن اتباع أيِّ دين. فالالتزام بدين أمر ليس ذا أهمية في النظام الديمقراطي، حيث يُنظر إليه نظرة جانبية وعُرفية (نابعة من العادات والتقاليد المحلية). لذلك فإن تغيير الدّين، أو التخلّي عن المذهب، لا يُعدّ جرماً في نظام كهذا، ولا تترتب عليه ملاحقة قانونية.

بيد أن حرِّية اختيار الدّين ـ إلى هذا الحد ـ غير مقبولة في أيّ من الأديان السماوية. فالشريعة في كل الأديان الإلهية هي حقيقة يُلزم النَّاس بقبولها، وتُعتبر مخالفتها تمرّداً تترتب عليه ملاحقة قانونية أحياناً.

ومن المهم الإشارة إلى أن الحرِّية الدينية في الإسلام تعني قبول أتباع الأديان الأخرى، والسماح لهم بالإلتزام بشعائرهم الدينية بحرية، وأداء طقوسهم وفقاً لمعتقداتهم، والعمل بأحكام دياناتهم. وحتى في أحكام الزواج والطلاق وغيرهما إذا ما عملوا استناداً إلى ديانتهم، فإن الإسلام يقول: «لكل قوم نكاح»[1]، «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»[2].

فالإسلام يسمح حتى للمُشركين بأن يلجأوا إلى بيت الله (المسجد) علّهم يسمعون كلام الحقّ تعالى وتلين قلوبهم. عندها يكون من واجب الدولة حمايتهم حتى يبلغوا مأمنهم. وهذا هو معنى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[3]؛ ذلك أن الدّين القائم على أساس العقيدة لا

---

(1) **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، الخطبة 34، ص 79.

(2) في الرسالة التي كتبها الإمام علي (ع) لابنه الحسن (ع): «ولا تكن عَبْدَ غيرك، وقد جعلك الله حراً» **نهج البلاغة**، الرسالة 31، ص 401. وقال (ع) في مناسبة أخرى: «أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمةً، وإن الناس كلهم أحرار»، **روضة الكافي**، ج8 ص69.

(3) سورة **البقرة**: الآية 256.

يقبل الإكراه إلّا بعد أن يُميِّز بين طريقي الهداية والضلال ببراهين واضحة. وورد في بقية الآية: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾. وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا يعني أن الإسلام أقرّ بقية الأديان المعاصرة واعتبرها بأسرها على الصراط المستقيم، فقد ورد في القرآن الكريم ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[2].

ولا بدّ من التوضيح إذن، أن الإسلام يتقبل أتباع بقية الأديان المعاصرة لكنه لا يُقرُّ أحقيتها بالشَّكل الذي هي عليه الآن. وكل من يتصوَّر خلاف ذلك إما أن يكون غير مدرك للإسلام، أو أنه لا يرى للأديان جذوراً ذات علاقة بالوحي، ويعتبرها نابعة فحسب من الأعراف (العادات والتقاليد) المحلية.

في المقابل، فإن التفسير الغربي للدين لا يعتبره سوى ظاهرة عرفية تقليدية، وأنه أحد مظاهر التقاليد المحلية المتعارف عليها والتي ترتبط بعادات وتصوّرات كل قوم. كما يرى أن الاعتقاد بالغيب الذي هو من مبادئ الإيمان بدينٍ، له جذور في الأساطير القديمة التي كان يعتقد بها الإنسان البدائي، والتي لا تزال سائدة اليوم أيضاً في القبائل البعيدة عن مراكز الحضارة. وأصحاب هذا التفسير يقولون: إن البشر وبعد اتجاههم نحو الحضارة والحياة المدنيّة حملوا معهم بعض معتقداتهم البدائية التي منها الدّين والايمان بالغيب؛ لذا لا يُمكن اعتبار أحدها حقاً والآخر باطلاً، كما لا يمكن اعتبار العادات والتقاليد المحلية لكل قوم خطأ أو صواباً.

---

(1) سورة **آل عمران**: الآية 19.

(2) سورة **آل عمران**: الآية 85.

يتّضح مما سلف من كلام أن الغربيين يعتبرون أن هذه هي مكانة الدّين في الحياة، ما يعني أنهم شكّكوا في أصالته، ولم يروا له جذوراً. من هنا نسأل: هل ينبغي لأتباع الغرب الذين خسروا أنفسهم ممن يعتبرون أنفسهم مسلمين أن يتناغموا مع هذا اللحن، أم أن يثوبوا إلى رشدهم، وينظروا إلى الدّين والإيمان بالغيب بمنظار واقعي؟...

أما نحن فلا ينبغي لنا أن نطبّل ونزمر على أنغام الأوروبيين والمنصهرين فيهم. فالدّين في هذه البقعة من العالم له مكانة أصيلة وجذور متصلة بالوحي الإلهي، وهو في صميم الحياة الإنسانية، ولا يمكن النظر إليه كأمرٍ على هامش الحياة، كما نظر إليه الأجانب.

وفي الإطار نفسه نعتقد أن الدّين الحقّ واحد ليس إلّا، وهو الصراط المستقيم الوحيد لسعادة الدنيا والآخرة. وكما أنه يُعتبر أمراً اعتبارياً محضاً ليتغير بحسب الاعتبارات المختلفة، بل هو حقيقة ذات واقع موضوعي يكمن فيها سر السعادة. وفي هذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿...وَٱتَّبِعُونِۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسۡتَقِيمٌ﴾[1]، ويقول أيضاً: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾[2].

وفي هذا المقام، رُوي عن النبي (ص) أن جماعة من الناس زاروه يحملون ـ كما يتصوّرون ـ نسخاً من التوراة ولما عَرَضوها عليه، عنّفهم بشدة وقال: ماذا جرى لكم؟ لماذا لا تزنون أفعالكم؟ ما هذا؟ ثم أضاف: لو أن موسى (ع) كان حياً ما وسعه إلّا أن يتبعني[3].

---

(1) سورة **الزخرف**: الآية 61.

(2) سورة **الأنعام**: الآية 153.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص 80.

وورد في مُسند «أحمد» بإسناد صحيح، أن رسول الله (ص) في هذه الواقعة وجّه كلامه إلى عمر وهو غاضب قائلاً: «أمتهوِّكون فيها يا ابن الخطاب! والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية ... لو أن موسى (ع) كان حيًّا ما وسعه إلّا أن يتبعني»[1].

نستدلُّ من هذا الكلام أن النبي الرؤوف والرحيم الذي يتعامل مع هذه الواقعة بهذا الحزم، يتعامل مع أتباع الديانات الأخرى بشكل مسالم، ويراعيهم، ولا يمارس أيَّ نوع من الضغوط عليهم، وأوضحنا في مقالة أخرى أن «الجزية» و«عدم تساوي الدية» تخص أتباع بقية الأديان ممن كانوا مجاورين للبلدان الإسلاميّة وأصبحوا في ظل حمايتها. إلّا أن المواطنين منهم والذين في كنف الدولة الإسلاميّة، لا يختلفون عن سائر المواطنين المسلمين[2].

وخلاصة القول، إن رعاية المواطنين من أتباع بقية الأديان ومعاملتهم بودّ هي سياسة وضع الإسلام أسسها، إلّا أن ذلك لا يعني أنه أجاز أتّباع بقية الأديان المعاصرة له واعتبرها بأسرها الطريق الموصل إلى السعادة، وإلّا لما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴿٨٥﴾﴾. لذلك فإن مجرد الإيمان التلقائي بالله لا يوصل إلى السعادة، ما لم يتبع الإنسانُ نبيَّ الإسلام بذاته ويُطبّق أوامر الشريعة، إذ إن الإيمان الحقيقي، والتطلع إلى طريق الحقّ ورضا الله يكمن في هذا فحسب، وكل من تطلّع إلى الحقّ عن غير طريق الإسلام فقد ضلَّ الطريق.

---

(1) **مسند أحمد**، ج13، ص 387؛ اعتبره ابن حجر في فتح الباري (ج13، ص 281)، حديثاً صحيحاً؛ أنظر الكاتب: **التفسير والمفسرون**، ج2، ص 82 ـ 83.

(2) مجلة **أنديشة حوزه**، السنة 4، العدد الثاني، «**خصائص المجتمع المدني**»، ص 70 ـ 117.

3 ـ المساواة:

غنيٌّ عن القول إن المساواة سمة يرُن صداها في الأسماع، إلّا أنها مجرّد شعار لا يوجد له تطبيق عملي، وحقيقتها في جوهر الإسلام الذي بدأ بهذا الشعار النابع من الصميم ولا يزال مستمراً، بل إن الإسلام قد تجاوز ذلك أيضاً ووضع المساواة على أساس الأخوّة، وجعل هذا الأساس راسخاً قدر المستطاع.

وفي هذا السياق، كان **النبي** (ص) يؤكِّد في خطبه على أمرين: إقامة مجتمع موحَّد بشكل تامَّ يمضي فيه الجميع باتجاه واحد تحت راية التوحيد، وتأسيس وحدة الأمة على أساس الأخوة الإسلاميّة. وقد دعا (ص) بعد فتح مكة وانتصار الإسلام بشكل كامل جميع القبائل العربية، وقال في خطبة **مطوّلة**: «**أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلّا بالتقوى. إن الله قد محا عنكم عار الجاهلية حين كنتم تفاخرون بأسلافكم، النَّاس سواسية كأسنان المشط**»[1].

ثم تلا النبي (ص) الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2].

4 ـ ضمان مصالح الأمة:

وهذا واحد من أهمِّ تعاليم نظام الحكم في الإسلام، والذي

---

(1) وردت هذه الخطبة بعبارات متنوعة في كتب الحديث والتاريخ، وكذلك حديث «الناس سواسية كأسنان المشط»، الوارد بالتواتر عن النبي(ص). أنظر: **تفسير القرطبي**، ج16، ص 341 ـ 344؛ **بحار الأنوار**، ج22، ص 348، ج 75، ص 251.

(2) سورة **الحجرات**، الآية: 13.

أشير إليه في تبيان واجبات الدولة في ظلِّ العدالة الاجتماعيّة السائدة.

5 ـ الشعب مصدر قوة السلطة ومشروعيتها:

هذه السمة، إستناداً إلى هذا، فإن النَّاس هم مصدر القوَّة والمشروعية في جميع المجالات. فجميع موظفي الدولة في السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، وحتى منصب الرئاسة العامة، كلَّهم يستقون مشروعيتهم من الناس، ويكون المعيار هو الرأي العام أو الأغلبية الساحقة.

ويلعب المواطنون الدور الرئيس ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ في جميع مجالات سياسة الدولة، ولكن بشرط أن ينسجم ذلك مع الشرع؛ بمعنى أن الخطوط العامَّة والأساسيّة لدور الشعب في المجالات السِّياسيَّة في نظام الحكم الإسلاميّ يحدّدها الكتاب والسنّة، وكل تعدٍّ على حدود الشريعة يُعتبر أمراً غير مشروع.

من هنا نقول: إن مصدر القوَّة والمشروعية في نظام الحكم الإسلاميّ له صبغة شعبية ـ إلهية، وليست شعبية مجرَّدة. وهذه هي نقطة الافتراق بين التفسير الغربي والتفسير الإسلاميّ للحكومة الديمقراطيّة.

في المقابل، سعى بعض المفكرين ممن هم على علم ـ إلى حدّ ما ـ بعلوم الحوزة العلميّة والجامعة، في سبيل إضفاء المشروعية على النظام الديمقراطي المُطلق، وإثبات عدم تناقضه مع أوضاع المجتمع الإسلاميّ، وقاموا بطرح مسألة عدم وجود علاقة بين الدّين والسياسة، أو قصور الفكر الديني عن التدخل في السياسة، وأضافوا أن المجتمع الذي يسوده الإسلام ويلتزم شعبه بالتعاليم الدينيةّ، يتطلّب بطبيعة الحال حكومة تُطبّق الأحكام الإسلاميّة، لذا فإن النظام الديمقراطي سيتبلوَّر تلقائياً في مجتمع كهذا.

ومن جملة الطروحات في هذا الشأن، طرح الشيخ **محمد مجتهد شبستري** في مقابلة له مع أسبوعية **راه نو** (الطريق الجديد) حيث قال: «إن الدّين الإسلاميّ وكما أثبت ـ على مدى التاريخ ـ لم يكن يملك أنظمة يمكن معها العيش في جميع العصور، وليس بإمكان أي دين أن تكون له أنظمة كهذه. وإن ادّعاءً كهذا أمر غير مقبول مبدئياً، وإن افتقار أي دين ـ ومن ذلك الدّين الإسلاميّ ـ إلى أنظمة كهذه ليس عيباً. ذلك أن هذا الادّعاء لا يتطابق مع واقع حياة المسلمين؛ وفي الوقت نفسه يُصرّ أصحاب القراءة الرسمية على ذلك. وقد أدى هذا الإصرار إلى ظهور أزمة».

وتابع: «أما كيفية التخطيط للتنمية والتطوُّر قانونياً وإدارتها مما هو اليوم من الواجبات الرئيسة للحكومة، فهو أمر علمي وفني ولا يمكن تحديده من خلال الأحكام الفقهيَّة. فعلم الفقه وتعيين الحلال والحرام الفقهي لا يمكنه أن يُعين خطة الحكومة اليوم، بينما كان ذلك ممكناً في الماضي»[1].

وفي ردّه على السؤال القائل: كيف تطوَّر أسلوب الحياة الحديثة بحيث لا يمكن إدارته من خلال تعيين الحلال والحرام؟ قال **الشيخ شبستري**: «أذكر هنا بعض المعالم البارزة لهذا الأسلوب الجديد في الحياة:

1 ـ ينشأ هذا الأسلوب الحياتي من الرغبة في أن يكون الإنسان أقوى، وأن يعيش بشكل أفضل.

2 ـ ترتبط (أي الحياة) بأسرها بتطوَّر العلوم الحديثة الطبيعية والاجتماعيّة.

---

(1) دية من هم خارج الذمة هي 5,12% من دية السلم.

3 ـ هي (أي الحياة) صناعية مئة في المئة.

4 ـ تتحقق عمليّاً بالتخطيط.

5 ـ تتقبل تعدد الآراء والاحترام المتبادل بينها، وتعتبر المشاركة شرطاً ضرورياً لتحققها.

6 ـ أن يهدف القانون إلى استمرار التنمية والتطور، لا إلى فرض النظام فحسب.

7 ـ الإدارة العلميّة في جميع المجالات.

8 ـ لا يستطيع التدين أن يصهر التطوُّر والتنمية في ذاته ويصبغها بصبغته، رغم أن التطوُّر والتنمية لا يُنافيان التدين»[1].

وفي الشأن ذاته يقول المفكر عبد الكريم سروش: **«إن كان المقصود بجعل السياسة دينية هو أن تكون جميع التدابير اللازمة في أمر السياسة والحكم قد وردت بشكل مباشر في متن الكتاب والسنّة، فهذا أمر لا يتحقق أبداً، وليس له معنى معقول، لكن كون السياسة دينية أو عدم كونها كذلك، هو في نهاية المطاف أمر ناجم عن وضع المجتمع. فالمجتمع يضفي طابعه على جميع شؤونه، ومنها السياسة. والمجتمع الديني يعكس كونه دينياً في حكّامه أيضاً، أيّ أنه يطلب إلى حُكامه احترام القيم الدينيّة، وإذا امتنع الحُكّام عن ذلك، فإن علاقة النّاس بهم سوف تسوء، فالحكومة ثمرة طبيعية تظهر على الأغصان البارزة للمجتمع»**[2].

---

(1) أنظر: «محمد مجتهد شبستري»، **«القراءة الرسمية للدين، أزمات وحلول»**، مجلة راه نو، العدد 19، ص 18 ـ 24، القسم الأخير. التلخيص.

(2) عبد الكريم سروش، «راز وارزداني» **(السر ومعرفته)**، مجلة «كيان»، العدد 43، ص 23.

إنطلاقاً مما ورد، تبرز عدة أمور يجدر ذكرها، وهي:

أولاً: لا ينبغي أن نتوقَّع تدخُّل الدِّين بشكل مباشر في تحسين مستوى حياة الناس، بحيث يقدم لهم نظاماً يمكن العيش في ظله لعصر واحدٍ، أو لجميع العصور. فالدِّين بصورة مبدئية لا يقدم في أي جانب من جوانب الحياة (السِّياسيَّة، والعسكرية، والثقافية، والاقتصادية، وغيرها) نظاماً مُحدِّداً مبادئ عامة، يستند النَّاس إليها ويقومون بتحسين أوضاعهم، بما ينسجم وتطوُّر العصر وازدهار العلم والصناعة. ففي الجانب العسكري مثلاً لا توجد قواعد لتطويره وتحديثه سوى الأمر بتعزيز البنية العسكرية بما يتلاءم ومقتضيات العصر، وليس عند الدِّين خطط لتطوير الأسلحة، وتعزيز البنية العسكرية، بل هو يأمر بالإعداد والتهيّؤ للدفاع أو الهجوم.

﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾[1].

وعليه، فإن الخبراء الملتزمين هم الذين ينبغي لهم أن يُحسّنوا أوضاع القوات المسلَّحة، بما يتلاءم ومقتضيات العصر، فإن وفّروا اليوم أحدث الأسلحة ووضعوا أهم الخطط للحرب، يكونوا قد نفّذوا ما أمر به الشرع. **فالنبي** (ص) أسّس أول دولة للإسلام بأمر الله، إلّا أنه كان في وضعه السياسات على مختلف صُعُد إدارة البلاد يستشير الخبراء ذوي العلاقة وفقاً لأسلوب ذلك العصر. وقد كرّر مراراً عبارة: «أشيروا عليَّ» التي دوّنها التاريخ، وكان يتفوّه أحياناً بعبارة «أنتم أعرف بدنياكم».

في ضوء ذلك، إذا كان المقصود من طرح النظام تقديم نظام وخطة

---

(1) سورة **الأنفال**: الآية 60.

عملية، فذلك تَوقُّع في غير محله، وإذا كان المقصود تقديم معايير عامة ومبادئ أساسية، فمن المؤكّد أن الإسلام قد فعل ذلك دائماً. ولذا ينبغي القول: إن طرح الإسلام لنظام حكم محدّد وثابت هو أمرٌ غير منطقي، وإن نظاماً كهذا لم يُعرض على الإطلاق في المصادر الفقهيَّة، وإنّ ما استند إليه في هذه المصادر هو فقط الخطوط العريضة والمبادئ الثابتة. وأما تنظيم أسلوب التنفيذ والإدارة الحكومية وعرض نظام إسلامي، فهو على عاتق المتخصصين والخبراء لينظموا ذلك وفقاً لمقتضيات العصر، وتطوّر الحياة.

من الإجحاف، إذن، أن يُحكم على الإسلام بحكم قاسٍ كهذا ليُعرض بمظهر الدّين الذي لا تتمتّع تعاليمه بالانسجام مع تطوُّر الحياة.

وبالعودة إلى الشيخ **مجتهد شبستري** في الحوار المذكور نراه يقول: «**إن علم الفقه وتحديد الحلال والحرام الفقهيين اليوم لا يستطيع رسم برنامج للحكومة؛ بينما كان ذلك ممكناً في الماضي**».

وهنا تبرز أسئلة عدة، هي:

أولاً: هل يفتقر علم الفقه اليوم إلى العملانية في تحديد الأهداف، والقيم وتقديم المعايير ـ وكان ذلك بإمكانه في الماضي ـ أم إلى مبدأ التخطيط وتحديد آليته؟ فإن كان المقصود هو الحالة الثانية، فإن علم الفقه لم يكن له دخل في ذلك بالأمس وليس له علاقة اليوم، وإن كان المقصود الحالة الأولى، فقد كانت له المكانة الأولى ولا تزال في جميع العصور.

وقد قال الشيخ **شبستري** في الحوار الذي أجري معه في مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ بقم (وحدة الفقه والقانون): «**بإمكان الفقه أن يبيّن الأهداف والقيم لكنه لا يبين الأساليب والآليات، بل يحدّد علم الأساليب والآليات. وبعبارة**

أخرى، ففي الموضع الذي يكون فيه الحكم أو الحقّ قابلاً للتصوُّر فهناك يكون مجال الفقه، وفي الموضع الذي لا يمكن فيه تصوُّر الحكم أو الحقّ فلا مجال للفقه. ومن جهة أخرى فإنّ تحديد الأهداف يقع ضمن إطار الفقه، بينما تقع كيفية التخطيط ضمن إطار العلوم».

ويضيف قائلاً: **«إن الفقه والشريعة اللذين يتطلعان إلى الأهداف يمكنهما على الدوام أن ينسجما مع أنظمة معينة، ولا ينسجما مع أخرى. لذا يمكن تصوُّر أنظمة عديدة تتلاءم مع أهداف الشريعة**[1]**»**.

وعليه فإن هذا الجانب الإيجابي والشامل الذي ورد في هذا الحوار لا ينسجم والجانب السلبي الذي أوردناه في الحوار السابق. وربما استدعت أجواء الحوار هذا التباين.

ثانياً: ما الذي يستشفونه من الفقه؟ هل يعتقدون أنه مقتصرٌ على المسائل الفرعية التي هي حصيلة ما استنبطه الفقهاء من المصادر الفقهيَّة وجمعوها بشكل منظم في اثنين وخمسين باباً، بينما توجد لعامة النَّاس تعليمات تُبيّن لهم كيفية التصرف في عباداتهم ومعاملاتهم اليومية، ولا ينبغي توقع إدراج قضايا مثل التنمية والتطوُّر الحضاري، ووضع سياسة الدولة والجيش وغير ذلك بشكل تفصيلي؟

وجواباً على هذا السؤال، نقول: إن الإسلام ـ كما أشرنا في ما مضى ـ هو مجموعة مبادئ فقهية مفيدة للجميع وفي كل حين. والفقهاء منذ البدء، وإلى يومنا هذا، اتّبعوا أسلوباً يقضي ببحث القضايا اليومية ـ التي هي في صلب واقع الحياة الفردية والاجتماعيّة ـ وعرضها على القواعد الفقهيَّة الأساسيّة، وتُقيّم في ضوئها صحتها وعدم صحتها، وانسجامها أو عدم انسجامها معها.

---

(1) شبستري، مصدر سابق، التلخيص.

ويشمل ذلك القضايا المتعلقة بالأسرة، والتجارة، والمجتمع، والحكومة، والقضايا السياسيّة.

وبطبيعة الحال، فإن هذه المهمة ملقاة على عاتق فقهاء مقتدرين، ذوي معرفة بالقضايا اليومية، واحتياجات الحياة المعاصرة، وعلى معرفة واسعة بقواعد الشريعة، ومبادئها أيضاً. وهذا ما كان عليه فقهاء السَّلف، فقد كانوا يعيشون في صلب الحقائق، ويُقيّمون المسائل الشرعيّة. وينبغي لفقهاء الخَلف أيضاً أن يعملوا على المنوال نفسه، ويعيشوا في صلب الحقائق، ويبحثوا القضايا اليومية للحياة بجميع أبعادها في ضوء قواعد الشرع المبدئيَّة، وإذا شاؤوا تكرار استنتاجات السَلَف نفسها، فلن يكون ذلك ملبّياً للحاجات المعاصرة. وإن نطاق الفقه والشريعة من حيث المبدأ هو تحديد الأهداف والقيم، وإقرار الخطط والبرامج العملية المُنسجمة مع الأهداف، والمقاصد التي أقرها الشرع والفقه، كما أشار إليه الشيخ **شبستري** آنفاً.

ولا شكّ في أن هذه القواعد الفقهيَّة الأساسيّة لم تكن في أيّ وقت عاجزة عن تلبية الحاجات المعاصرة، ولم تقف حجر عثرة أمام تقدُّم المجتمع، وتطوّر الإنسانية في العلم والتصنيع وغير ذلك، بل كانت على الدوام تُؤيد ذلك، وتنسجم معه. والحقيقة أن الإسلام يهتم بصنع المستقبل أكثر من اهتمامه بأي شيء، وهو يبغض الجمود والتحجّر.

وفي هذا الإطار يقول **الإمام علي** (ع): «أدِّبوا أولادكم بغير أدبكم، فإنهم خلقوا لغير زمانكم»[1]. وقد سئل الإمام الصادق (ع) عن وصف اللباس الإسلاميّ، فقال: «خير لباس كلّ زمان، لباسُ أهله». كما سئل عن الإسراف في اللباس: هل أن وجود ملابس

(1) نهج البلاغة، الخطبة 34، ص 79.

كثيرة يُعدّ إسرافاً فقال: «ليس هذا من السرف، إنما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك»[1].

ومن هذه الأمثلة الكثير ما يبيّن أن الإسلام لا يتدخَّل في تحسين ظروف حياة الإنسان اليومية، وأن النَّاس هم الذين يتوجب عليهم تحسين ظروف حياتهم طبقاً لمقتضيات الزمان، وبما يتناسب وعادات وتقاليد العصر، وما عليهم إلّا أن يُراعوا المبادئ والأصول الإسلاميّة، ويحافظوا على التعاليم الإسلاميّة في مختلف العصور لئلا يستهان بها.

وعلى هذا، فإن أيَّ شكل من أشكال الحكم من دون إدراك كنه القضية، هو مخالف لأُسس البحث. وإنّ ما عليهم أن يعلموه هو أن الكتب التي ألّفها علماء وفقهاء كبار استناداً إلى المبادئ الإسلاميّة، وتحت عنوان **«سياست نامه» (كتاب السياسة)** خلال العهد الصفوي ـ وحده ـ زادت على 82 كتاباً ورسالة، مما لا تزال مخطوطاته متوفّرة ويتوالى تحقيقها وطبعها، وقد طبع بعض هذه الرسائل. كما أُلِّفت اليوم أيضاً كتب في شتى مجالات السياسة والاقتصاد بأيدي علماء مقتدرين إسلاميين من العرب وغير العرب، وهذا ينبئ بأن الإسلام له وجهات نظر خاصة في جميع أبعاد الحياة، ويمكن الاستنباط منها وفقاً لمقتضيات العصر.

ثالثاً: إن تصوّر كون الحكومة الدينية ذات علاقة بوضع المجتمع والحكومة، وثمرة طبيعية تظهر على أغصان المجتمع، هو تصوّر محض. فأين ومتى تحقق أمرٌ يكون فيه الحكّام مواكبين لرغبات النَّاس في المعتقدات الدينية؟

---

(1) وسائل الشيعة، ج 22، ص 73.

والجواب هو أن أمثال هذه القضايا ذات علاقة بعلم الاجتماع الذي تقوم أُسسه على التجارب العملية للشعوب، ورجال السياسة في الزمنين الماضي والمعاصر. وكل رأي يُعطى في مثل هذه القضايا الاجتماعيّة التاريخية يتطلّب شاهداً حياً. ففي الماضي والحاضر، وحتى في الدول التي يكون فيها للشعب دور مباشر في اختيار شكل الحكم وزعماء الدولة، لا توجد مواكبة من هؤلاء لشعوبهم، إلّا في القضايا السِّياسيَّة العالمية. وربما انبروا لشن حرب على معتقدات النَّاس الدينية رغم أنهم في الظاهر منتخبون من أولئك الناس. ولا يخفى على أحد ما يجري اليوم في الدول المسمّاة بالجمهوريّة التي يطالب فيها الشعب المسلم بتطبيق التعاليم الإسلاميّة، كيف أنهم يتعاملون معهم بقسوة ولا يرضخون إطلاقاً لمطالبهم الدينية.

لذلك، فإن الكلام القائل بأن الشعب المسلم سيختار بطبيعة الحال الحُكَّام الذين يحكِّمون الإسلام في المجتمع، وأن الدولة هي الثمرة الطبيعية التي تظهر على أغصان المجتمع، هو كلام أشبه بكلام الشعراء.

وقد أثبت الواقع أن النَّاس ما لم يتولّوا مقاليد أمورهم بشكل تام ويختاروا ـ استناداً إلى إرشادات الشرع وبدقة ـ حُكّاماً تتوفّر فيهم الشروط الشرعيّة التي يقبلها العقل، فلن يستطيعوا على الإطلاق تحقيق أهدافهم العقائدية والدينية بشكل عملي.

وعليه، فإن معنى «الجمهوريّة الإسلاميّة» هو الحكومة الشعبية التي تُشكَّل بواسطة أبناء الشعب، ووفقاً لرغبتهم وفي ظلِّ تعاليم الإسلام السامية.

نستخلص من هذا البحث أنه يمكن عرض التباين بين وجهة نظر الإسلام، والتفسير الغربي للحكومة الشعبية (الديمقراطيّة)، بالشَّكل التالي:

1 ـ إن احترام رأي الأغلبية من وجهة نظر الإسلام هو في الحالة التي يعيش النَّاس فيها أجواء مُنفتحة، ولا ينحرفون عن الفطرة الطبيعية، إضافة إلى تمسّكهم بمقوّماتهم القومية والدينية. أما في التفسير الغربي فإن رأي الأغلبية هو مصدر المشروعية على الإطلاق.

2 ـ الحرِّية تعني في التفسير الإسلاميّ توفّر الإمكانيات اللازمة لتمتّع كل فرد بحقوقه المشروعة، ليتمكَّن من الاستفادة على أفضل وجه من الحقّ الذي منحته إياه الطبيعة. وإن هذا النوع من الحرِّية يفترض بطبيعة الحال حدوداً في إطار القانون ليمنع اصطدام الحقوق ببعضها؛ لذا، فإن حرِّية التفكير والتعبير في الإسلام إنما هي في الحالة التي تمارس فيها في ظلِّ التفاهم والنقد النزيه الذي يبتعد عن جميع الأشكال المُغرضة. ولا يعتدى فيه على الحُرمات. لكن الحرِّية في التفسير الغربي، مُطلقة، رغم أنها من الناحية العملية لا تتعدى كونها شعاراً.

كما أن حرِّية المُعتقد والدِّين في الإسلام تعني التقبُّل الذي يبديه تجاه أتباع الأديان المعاصرة رغم اعتبارهم مخطئين. أما في التفسير الغربي فلا مكان للدين والمعتقدات الدينية، بل هي عندهم نابعة من الأعراف والتقاليد المحلية، ويمكن تغييرها والتخلِّي عنها بسهولة. واستناداً إلى هذا، فإنه لا علاقة للدين بالسياسة في التفسير الغربي، بينما من وجهة نظر الإسلام، هو الذي يحدِّد معايير السياسة العادلة، ولا ينفصل عن السياسة إطلاقاً؛ لذا، فإن للدين منزلة سامية في السياسة الإسلاميّة.

3 ـ إن المساواة في الإسلام هي حقيقة واقعة وملموسة أثبتت نفسها في الفترات التي كان الإسلام الأصيل حاكماً فيها. كما أن ضمان المصالح العامَّة في الإسلام قائم على أساس

مبدأ الحقّ والعدالة الاجتماعيّة. لكن، وكما أثبتت التجربة الغربيّة، فإن المنطق المُهيمن في جميع مجالات المصالح وتطبيق العدالة هو منطق المال والجاه فقط.

4 ـ إن مشاركة الشعب في السياسة أمر واجب من وجهة نظر الإسلام، وإن مساهمة الجميع في الحكم وتدعيم السلطة الحاكمة ـ التي هي مُنتخبة من الشعب ـ واجب وطني وديني. وإن أبناء الشعب هم مصدر القوَّة في جميع مجالات سياسة الدولة. وبطبيعة الحال، فإن ذلك يجب أن يستند إلى المعايير الدينية ويُنجز في ظلّ تعاليم الشرع ـ في المبادئ العامَّة ـ وأن يتعامل الشعب مع الأمور بالتزام ووعي.

لهذا، فإن مصدر السلطة والمشروعية السِّياسيَّة في نظام الحكم الإسلاميّ، هو شعبي إلهيٌّ (بمعنى أن مشروعية الدولة إلهية، وأن قدرتها وفاعليتها إنما تتحقق برضا النَّاس وانتخابهم). لكن في التفسير الغربي، فإن مصدر السلطة السِّياسيَّة شعبي محض، وهذا بذاته يُعدّ أهمّ نقطة للتباين بين التفسيرين الإسلاميّ والغربي، للحكومة الشعبية (الديمقراطيّة).

5 ـ إن الهدف في نظام الحكم الإسلاميّ هو تشكيل مجتمع توحيدي وسليم تكون فيه العلاقة بين الخالق والخلق متينة وقائمة على أساس العدل. وفي هذا النظام، فإن السعادة في سلامة العلاقات، وينبغي ضمان المصالح على هذا الأساس، الذي هو بحدّ ذاته ضمان للسعادة الأبدية، لكن السعادة في بقية الأنظمة تكمن في ضمان المصالح واللذائذ المرحلية. والفارق هنا هو أن الإسلام ينظر إلى الإنسان بوصفه مخلوقاً خالداً، في حين أن ما يعتبر في بقيّة المدارس هو الحياة الدنيوية فحسب.

الديمقراطيّة والدولة الإسلاميّة
علاقة أم تباين؟

سيّد هادي خسروشاهي[1]

خلاصة المقالة:

إنّ للديمقراطيّة معنىً واسعاً، ظهر ـ خلال التطبيق ـ في قوالب وصيغ مختلفة، واتّخذ أنماطاً متباينة، لكنَّ السّمة المشتركة بين جميع أنماطها هي «حكومة الناس» و«الانتخابات». وغنيّ عن القول إنّ العلاقة بين الإسلام والديمقراطيّة كانت ـ على الدوام ـ محلّاً للنزاع وموضعاً للخلاف بين العلماء والمفكّرين المسلمين وغيرهم. فثمة نقطة حسّاسة وهي: إنّ الإسلام دين إلهيّ، والديمقراطيّة منهج بشريّ، وعلى هذا الأساس فإنّ المقارنة ينبغي أن تكون بين «النظام الإسلاميّ» و«النظام الديمقراطيّ» لأنّ هذين الأمرين هما المظهران

(1) باحث في شؤون الحركات الإسلاميّة المعاصرة وأحد طلّاب العلوم الدينيّة (في الحوزة).

البارزان والنمطان التطبيقيّان والعمليّان للإسلام والديمقراطيّة.

من المفيد الإشارة إلى أن القواسم المشتركة بين النظام الإسلاميّ والنظام الديمقراطيّ هي عبارة عن: أصالة القانون، والجمهوريّة، والفصل بين السلطات، وضمان أو صيانة الحرّيات العامة، من قبيل حريّة التعبير، والعقيدة، والاجتماعات والتحزّب.

وحسب اعتقاد الكاتب، فإنّ هذه الأُصول يجري الالتزام بها في ظلّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، ومن هنا يصحّ القول إنّ النظام الإسلاميّ هو نظام ديمقراطيّ. فالشعب يقرّر مصيره عن طريق الانتخاب، ومن خلال العودة إلى أصوات الناس يتمّ انتخاب أعضاء المجالس المحلّية والبلديّة، ومجلس الشورى الإسلاميّ، ورئيس الجمهوريّة، وأعضاء مجلس الخبراء.

ويضمن دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة الحقوق والحرّيات السياسيّة والاجتماعيّة للمواطنين، ويقرّر مبدأ الإشراف والرقابة على السلطة، لئلّا يحصل أيّ استبداد وتفرُّد بالحكم. وفي ما يخصّ القيادة أيضاً، يقرّر الدستور شرطَيْ العدالة والتقوى باعتبارهما آليّة الرقابة الذاتيّة، ويمنح لمجلس الخبراء أيضاً صلاحيّة مراقبة أداء القيادة، وتقويمه. وباقي مؤسّسات الدولة هي الأخرى تخضع لرقابة الشعب، بشكل مباشر أو غير مباشر، كمجلس الشورى الإسلاميّ، ورئاسة الجمهوريّة، والسلطة القضائيّة. وبناءً على ذلك، يمكن القول: إنّ النظام الإسلاميّ قد نال قصب السبق على الأنظمة المستندة إلى الديمقراطيّة بشأن صيانة حقوق الشعب ومصالح البلاد، وتحقيق مشاركة المواطنين في تقرير مصيرهم.

مدخل

اتّفق بعض المفكّرين على أنّ للديمقراطيّة معنىً واسعاً، وبحث

كثير من العلماء والمنظّرين السياسيّين في تطوير هذا المعنى طيلة القرون المنصرمة.

وقد أدّى ذلك إلى تبلوّرها ـ عمليّاً ـ بأنماط شتّى. لكنَّ هناك قاسماً مشتركاً بين هذه الأشكال والمضامين المختلفة، يُعدّ بمثابة الركن الأساس والأصيل للديمقراطيّة، وهو يتلخّص في عبارة: حكومة الشعب.

وهذه العبارة واسعة المضامين ولها آليّات وأساليب عديدة، وأفضلها وأبرزها: الانتخابات والرجوع إلى الرأي العام.

ولا بدّ من القول أيضاً إنّ للديمقرطيّة مضامين فلسفيّة وعقيديّة وسياسيّة لها ارتباط وثيق مع ركنها الذي أشرنا إليه آنفاً (حكومة الشعب). هذه المضامين الفلسفيّة والأيديولوجيّة تعود إلى مواضيع من قبيل الحكم والقيادة والشرعيّة وغيرها. ومفاهيمها السياسيّة لها ارتباط وثيق بالمجالات العمليّة للحكومة. وهنا تُطرح قضيّة طبيعة الصلة بين الديمقراطيّة والنظام الإسلاميّ، وماهيّة علاقتهما، وهي من الأمور المثيرة للجدل، وقد شغلت أذهان الكثيرين من العلماء المسلمين، من أصحاب الاتجاه الإسلاميّ، أو من ذوي النظريّات المقتبَسة والملفَّقة، والعلمانيّين.

والإشكاليّة الأساس التي يمكن طرحها على مثل هذه المقارنة هي أنّ الإسلام «دين إلهيّ» بينما الديمقراطيّة «أسلوب سياسيّ ماديّ» ليس إلّا، لذا فإنّ المقارنة بينهما غير منطقيّة، لأنّها ينبغي أن تكون بين مفهومين أو مصداقين من نوع واحد(*)، أي أن تكون بين «النظام الديمقراطي» و«النظام الإسلاميّ» الذي هو الصيغة التطبيقيّة والأسلوب العمليّ للقانون الإسلاميّ، وله أنظمة فرعيّة عديدة،

(*) أي بين شيئين أو أمرين متماثلين يمكن القياس بينهما ـ المترجم.

أبرزها النظام السياسيّ، والنظام الاقتصاديّ، والنظام الاجتماعيّ، وغيرها، وهذه أنظمة بعضها متكامل وربما مطبّق في كثير من المناطق.

وإذا أخذنا النظام الديمقراطيّ من حيث مفاهيمه الفلسفيّة والنظريّة، وليس بصفته أسلوباً سياسيّاً تمَّ إيجاده في محيط وبيئة خاصّين، وعالجه وبحثه العلماء والمفكّرون من منظورهم الخاص، فسنجد أوجه شبه وقواسم مشتركة كثيرة بين النظام الديمقراطي والنظام السياسيّ للإسلام. وطبعاً ليس بالضرورة أن تكون جميع نواحي الحكومة الإسلاميّة ديمقراطيّة، لأنّ هذه الحكومة لها أدوات تنفيذيّة خاصّة بها، لا يتطابق بعضها بالكامل مع الأدوات التنفيذيّة للحكومة الديمقراطيّة، وبعضها الآخر يتباين معها.

أما أوجُه الشبه والتطابق فيمكن تلخيصها بما يلي:

1 ـ أصالة القانون:

لا بدّ من القول إنّ النظامَين الإسلاميّ والديمقراطيّ يؤكّدان على إدارة أُمور المجتمع على أساس أصالة القانون وسيادته. وبالطبع ينبغي ألا نتجاهل الاختلاف الموجود بين مصدَريْ القانون في هذين النظامين.

فالديمقراطيّة وضعت حقوقاً وتكاليف (واجبات) متبادلة بين الحكومة والشعب، وفصلت السلطات، والرقابة القضائيّة، وحماية الحقوق والحرّية الفرديّة وخاصة الحقوق والحرّيات السياسيّة.

والنظام الإسلاميّ، ومنذ تأسيسه، عقد العزم، وصمّم بهمّة على تنفيذ هذه المبادئ المنسجمة مع المبادئ الأوليّة للإسلام، أي أنّ الشعب الإيرانيّ اختار ـ أولاً ـ مجلس خبراء صياغة الدستور، فصاغوا موادّه بإحكام، وشرعوه للتطبيق الدائم، ثمّ أدلى الشعب ـ

خلال التصويت في الاستفتاء العام ـ بغالبيّة أصواته لهذا الدستور.[1]

وقد أُخذ فصل السلطات بعين الاعتبار في الدستور المذكور، كما تمّ التأكيد فيه على سيادة القانون، وسنّ القوانين وتصنيفها، وصرّحت موادّه بضرورة صون الحقوق والحرّيات الفرديّة والجماعيّة.

كما أكّد على تشكيل المؤسّسات القانونيّة اللّازمة، من أجل صيانة أصول الشريعة (الإسلاميّة) والدستور وحفظهما.

وتُعتبر **المادّة 107** من الدستور الإيرانيّ، التي تقول: **(إنّ القائد يتساوى مع أفراد البلاد كلّهم ـ أي المواطنين ـ أمام القانون)**[2]، نموذجاً بارزاً على أفضليّة وحاكميّة «القانون» في الحكومة الإسلاميّة باعتباره المرجع والحَكم والفيصل النهائيّ.

2 ـ الجمهوريّة:

إنّ النظامَين الإسلاميّ والديمقراطيّ جمهوريّان بالمعنى العام، أي بمعني اشتراك الشعب وإسهامه في إقامة الحكومة، وتشكيلاتها، واختيار شكلها ومحتواها. فثمّة قاسم مشترك بين النظامين في هذا الأمر.

لكنْ ثمّة فارق هو أنّ النظام الإسلاميّ يضع صفة (الإسلاميّة) بعد إسم (الجمهوريّة)، لأنّ (الإسلاميّة) هي المعنى الحقيقيّ للجمهوريّة من وجهة نظر الإسلام. إذن (فالجمهوريّة) هي نمط وشكل الحكومة الإسلاميّة، و(الإسلاميّة) هي مضمونها ومحتواها، واختيار

---

(1) أجري التصويت على الدستور يوم1 و2 كانون الأول 1979، وأدلى 99,5% من الذين شاركوا في التصويت بآرائهم لصالحه، وأيّدوه كدستور دائم لإيران (المترجم).

(2) أنظر: **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران**، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ترجمة رعد جباره، 1997م، ص95 فما بعدها، وكذلك: **المعالم العامة للنظام الإسلاميّ في إيران**، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، تأليف د. صادقي نشاط، ترجمة رعد جباره، 2001م، ص7 ـ 95.

اسم (الجمهوريّة الإسلاميّة) هو وهدف كان الشعب الإيرانيّ يسعى لتحقيقه ويرنو إليه طيلة مرحلة تصاعد لهيب الثورة الإسلاميّة في **إيران**، في عهد **الشاه** المقبور، وطالما عبّر عن هذا المطلب في شعاراته. وخلال أوّل استطلاع للرأي واستفتاء عام (انتخابات عامة) بعد انتصار الثورة، صوّت الشعب لاختيار النظام الجمهوريّ الإسلاميّ (بما يقرب من الإجماع ـ المترجم).

3 ـ فصل السلطات:

يُعتبر هذا المبدأ من أهمّ أصول الديمقراطيّة، وكان قد وضع أُسسه وقرّره المفكّر الفرنسي **مونتسكيو**، طبقاً لما نسبوه إليه. وبعده غدا فصل السلطات ـ دائماً ـ من لوازم الديمقراطيّة، الضروريّة، وقبلت به الحكومات الديمقراطيّة، وورد هذا المبدأ في **المادة 57 من دستور جمهوريّة إيران** الإسلاميّة التي نصّت على ما يلي:

[السلطات الحاكمة في جمهوريّة إيران الإسلاميّة هي: السلطة التشريعيّة، والسلطة التنفيذيّة، والسلطة القضائيّة، وتمارس صلاحيّاتها بإشراف وليّ الأمر المطلق وإمام الأمة، وذلك وفقاً للمواد اللّاحقة في هذا الدستور، وتعمل هذه السلطات مستقلّة عن بعضها بعضاً].

كما أنّ الدستور الإيرانيّ يرى أنّ سلطة إمام الأمّة وصلاحيّاته أعلى من هذه السلطات، من دون أن تكون هذه السلطة مشرفة على حركة الحكومة، لكنّه ـ أي الدستور ـ لم يجعل سلطة إمام الأمّة والوليّ الفقيه أعلى من القانون. فوجود جهة أو سلطة مراقبة لعمل السلطات الثلاث يُعتبر أمراً ذا أهميّة بالغة وفائقة، حتى بالمعايير البشريّة، وهذا أمر يشعر بضرورته حتى أنصار الديمقراطيّة أيضاً، في ضوء فقدان التناسب وعدم التواؤم بين السلطات الثلاث[1].

---

(1) أنظر المواد: 68/ 69/ 70/ 74/ 76/ 77/ 82/ 88/ 89 بشأن التعاون بين =

4 ـ الحقوق والحرّيات العامة:

تعكس بعض الرؤى الاختلاف الموجود بين المفكّرين السياسيّين بشأن أُسس الحرّية وجذورها، والحقوق، وتقنينها، وتأطيرها بأُطر قانونيّة، لكنّهم عندما يبلغون مرحلة معيّنة يتّفقون في ما بينهم، والإسلام هو الذي وضع أُسس هذه الحقوق والحرّيات، وكان السبّاق في ذلك، وجاءت تجربة (الثورة) المعاصرة لكي تُطبّق التغيير أو التحوّل الذي أرسى قانونه الإسلام في مجال تأسيس (الحكومة).

ولقد أكّد دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في المواد من 19 إلى 21 على حقّ المساواة، وتشير المواد من 23 إلى 27 إلى الحقوق والحرّيات السياسيّة، وتتطرّق المادتان 34 و36 إلى الحقّ في التظلّم والشكوى عند القضاء، والمادّة 29 تخصّ توفير الضمان الاجتماعيّ، والمادتان 46 و47 تخصّان حماية المُلكيّة الخاصة. وبخصوص الحقوق والحرّيات السياسيّة والمشاركة السياسيّة والاجتماعيّة ورد في الدستور الإيراني:

إن حدود الحرّيات السياسيّة والاجتماعيّة تُعيّن عبر القانون. فتعريف الحرّيات ورسم أُطرها السياسيّة والاجتماعيّة من ضروريّات الحكومة الإسلاميّة.

= السلطات الثلاث والعلاقة في ما بينها، ومراقبة إحداها للأخرى. وباختصار شديد فإن الدستور لايعطي لرئيس الجمهوريّة، بل وحتى للقائد، صلاحيّة حلّ مجلس الشورى الإسلامي، والمجلس لا يمكنه عزل الرئيس إلّا بتصويت ثلثَي أعضائه وموافقة القائد. والسلطة القضائيّة حتى لو اقتنعت وأصدرت قراراً بانتهاك الرئيس لوظائفه القانونيّة، فإنّ هذا القرار ليس كافياً بحدّ ذاته. والقائد يلعب دوراً كبيراً ومصيرياً في حلّ الخلافات بين السلطات الثلاث. (أنظر: **المعالم العامة لنظام الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة**، تأليف صادقي نشاط، ترجمة رعد هادي جباره، ص123 ـ المترجم).

كما ينبغي إدارة الدولة بالرجوع إلى آراء الشعب وأصواته، وتتمّ في الجمهوريّة الإسلاميّة على شكل انتخاب رئيس الجمهوريّة الإسلاميّة وأعضاء مجلس الشورى وأعضاء باقي المجالس البلديّة وغيرها، أو عن طريق الاستفتاء العام.

وبموجب دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، فإنّ «**السيادة المطلَقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حقّ تقرير مصيره الاجتماعي. ولا يحقّ لأيّ أحد سلب الإنسان هذا الحقّ الإلهيّ، أو تسخيره في خدمة فرد أو فئة، والشعب يمارس هذا الحقّ الممنوح له من الله بالطرق المبيّنة في المواد اللّاحقة من هذا الدستور**».

ويوضح الدستور رؤيته بشأن الحقوق الأساسيّة والحرّيات السياسيّة المشروعة، ويقسّمها على الشكل التالي:

1 ـ **حرّية العقيدة**: تُمنع محاسبة الناس على عقائدهم، ولايجوز التعرّض لأحد أو مؤاخذته لمجرّد اعتناقه عقيدة معينة.

2 ـ **حرّية تكوين الأحزاب والجمعيّات**: الأحزاب، والجمعيّات، والهيئات السياسيّة، والاتحادات المهنيّة، والهيئات الإسلاميّة، والأقلّيات الدينيّة المعترف بها تتمتّع بالحرّية. بشرط ألا تناقض أُسس الاستقلال، والحرّية، والوحدة الوطنيّة، والقِيَم الإسلاميّة، وأساس الجمهوريّة الإسلاميّة. كما أنه لا يمكن منع أيّ شخص من الانتماء إليها أو الاشتراك فيها، ولا إجباره على الانتساب أو الاشتراك في أحدها.

3 ـ **حرّية التعبير**: الصحافة والمطبوعات حرّة في بيان المواضيع، ما لم تُخلّ بالقواعد الإسلاميّة والحقوق العامة، ويحدّد تفصيل ذلك بقانون.

4 ـ **حرّية الاعتراض وتنظيم مسيرات الاحتجاج**: يجوز عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات، من دون حمل السلاح، وشرط أن لاتكون مُخلّة بالأُسس الإسلاميّة.

هذه صور وأشكال من الحرّيات والحقوق التي تصادق عليها وتدعو إليها الديمقراطيّة أيضاً.

وإذا نظرنا إلى النتائج التي يعكسها مفهوم المجتمع المدنيّ ـ مع غضّ النظر عن المضامين الفلسفيّة ـ أو لاحظنا تكوين المجتمع الغربيّ الذي جاء به؛ ندرك أنّ هذه النتائج الحاصلة تتطابق مع ما طرحه الدستور الإيرانيّ. ومن هذه المضامين: سيادة القانون وتفوّقه، ومساواة الأفراد مقابل القانون، ووجود منظمّات المجتمع المدنيّ التي يكوّنها ويؤسّسها الناس مقابل المنظمّات السياسيّة والحكوميّة، والتنمية السياسيّة والحرّية والنُظُم الاجتماعيّة، وغيرها.

وما يلفت النظر مشاركة الشعب في إيجاد تشكيلات النظام الإسلاميّ وأركانه، ومستوى الدور الذي يلعبه الناس في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، وفي أجواء الحكومة الإسلاميّة. ففي الإسلام، تتجلّى مشاركة الناس بشكل خاص جداً يندر مثيله حتى بين الأنظمة المنتهجة للديمقراطيّة. وهذا هو ما يطلق عليه الإسلام مفهوم «الشورى»، ولايبلغ مداه ومغزاه أيّ مفهوم آخر من المفاهيم والأساليب المتداولة في مجال المشاركة الوطنيّة.

وحتى لا يبقى الحديث مقتصراً على الإطار النظريّ نشير هنا إلى نماذج تطبيقيّة وعمليّة له في مضمار المشاركة الوطنيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة خلال الـ 20 عاماً الماضية:

1 ـ بعد أقلّ من شهرين على انتصار الثورة الإسلاميّة، أُجري الاستفتاء على اختيار نوع النظام الحكوميّ، حيث شارك أبناء

الشعب في الاستفتاء العام حول طبيعة النظام فأدلى 2، 98% من المشاركين فيه بـ(نعم للجمهوريّة الإسلاميّة).

2 ـ إنتخب الشعب بعد ذلك ممثّليه في مجلس خبراء كتابة الدستور الذين تقع عليهم مهمّة تدوين موادّ الدستور، ووضعه، وتقريره.

3 ـ صوّت 5، 99% ممّن شاركوا في الاستفتاء العام بـ(نعم للدستور)، بعدما تمّ نشره ومطالعة ما فيه عبر وسائل الإعلام، وعبّرت جميع الفئات والمنظّمات عن رأيها فيه، عبر الصحف والمجلّات، والمساجد والجامعات والشوارع.

4 ـ إنتخب الشعب خمسة رؤساء للجمهوريّة في 7 دورات انتخابيّة، وفي الانتخابات الأخيرة[1]. (التي أدهشت العالم) شارك أكثر من 80% ممن يحقّ لهم التصويت في الاقتراع، وأدلوا بأصواتهم لانتخاب الرئيس، وهذه النسبة من المشاركين تُعتبر فريدة من نوعها في دول العالم التي تجري فيها انتخابات حقيقيّة، وتملك نظاماً ديمقراطيّاً.

5 ـ إختار أبناء الشعب الإيرانيّ ممثّليهم في خمس دورات من الانتخابات (حتى الآن).

6 ـ إنتخب الناس نوّابهم في مجلس خبراء القيادة، خلال ثلاث دورات انتخابيّة، ومهمّة هذا المجلس التصويت ـ عند الضرورة ـ على عزل القائد واختياره والرقابة على أدائه.

---

(1) يقصد الكاتب آخر انتخابات جرت قبيل كتابته للمقال الحالي، واختار الشعب فيها الرئيس السيد محمد خاتمي لرئاسة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة وهو خامس رئيس لإيران، وقد حصل على أعلى نسبة أصوات من الناخبين (المترجم).

7 ـ بعد التأييد الواسع النطاق، والموافقة التي أبداها الشعب على قيادة **الإمام الخميني** لثورتهم، فإنّ الناس بعد وفاة الإمام اختاروا بديله بشكل غير مباشر، بحيث إن الشعب انتخب أعضاء مجلس خبراء القيادة، وهذا المجلس بادر ـ بدوره ـ في دورته الثانية إلى اختيار **آية الله السيد علي خامنئي** للقيادة، عام 1989م.

8 ـ إنتخب أبناء الشعب ممثّليه في المجالس المحلّية والبلديّة ـ وهي من أهمّ قنوات المشاركة السياسيّة ـ وهذه الانتخابات تُعدّ من جملة المراحل النهائيّة لإقرار حاكميّة الشعب لنفسه، وتقريره لمصيره، وتتطابق مع التشكيلة التي طرحها النظام الإسلاميّ.

ولا ريب في أنّ المشاركة السياسيّة الشاملة والواسعة النطاق للشعب في النظام الإسلاميّ تدلّل تماماً وتبرهن على أنّ هذا النظام يولي أهميّة كبيرة لهذا الأمر، لماذا؟ لأنّ بنيته السياسيّة وركيزته الأساس تعتمد على المشاركة الشعبيّة، وهذه القاعدة ظهير قويّ للحكومة ولولاية الفقيه.

إذن، فولاية الفقيه عمود الحكومة الإسلاميّة في **إيران** وركنها؛ بينما الشورى تعتبر أساس النظام وقاعدته. فالشورى بصفتها الأداة التنفيذية للحكومة تستوعب جميع أنحاء الحكم وجوانبه، بحيث نراها متلازمة ومتداخلة في جميع مفاصل النظام الإسلاميّ في **إيران**، سواء مجلس الشورى (النواب) أم السلطتان القضائيّة والتنفيذيّة. وفي الحقيقة إنّ مجالس الشورى هذه تُعتبر مراكز يُبرز الناس من خلالها مشاركتهم في جميع الجهات والمنظّمات الحكوميّة، وينفّذون عبرها إرادتهم في تقرير مصيرهم في الإطار الذي قرّره الإسلام.

ومن أبرز مظاهر الشورى وأنماطها في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ما يلي:

1 ـ **مجمع تشخيص مصلحة النظام**: وهو أعلى هيئة شورى للقائد، وعن طريقه يتمّ رسم السياسات العامّة للدولة لتحقيق المصالح العليا للبلاد، ويتألّف من زعماء السلطات الثلاث (وثلّة من أبرز الشخصيّات الرفيعة المستوى المترجم).

2 ـ **مجلس خبراء القيادة**: (وقد أشير إليه آنفاً)

3 ـ **مجلس الشورى الإسلاميّ**: وهو بمثابة السلطة التشريعيّة.

4 ـ **مجلس صيانة الدستور**: وهو بمثابة مرجع الرقابة على ما يصادق عليه مجلس الشورى من قوانين.

5 ـ **مجلس الأمن الوطني**: الذي يتألّف من كبار المسؤولين في الدولة ويتفرّع إلى لجان فرعيّة.

6 ـ **مجلس الوزراء**: الذي يمارس عمله كسلطة تنفيذيّة.

وبينما يقصر النظام الديمقراطيّ المشاركة السياسيّة على التنظيمات الحزبيّة، فإنّ النظام الإسلاميّ يفسح المجال لحضور ومشاركة جميع الفعاليّات الاجتماعيّة والطاقات الفرديّة المستقلّة، لكي تتبوّأ مكانتها الطبيعيّة.

والآن، نلاحظ أنّ الديمقراطيّة أضحت عاجزةً عن معالجة الغدد السرطانيّة للاستبداد والدكتاتوريّة التي نَمَت في جسدها، فضلاً عن الفئات الحزبيّة التي تمارس ـ من أجل كسب أصوات الناخبين مقابل الفئات المنافسة لها ـ شتّى أنواع الاحتكارات الإعلاميّة والفرديّة، لكي تتمكّن من خلال تزوير الانتخابات وحرفها عن مسارها الصحيح، من تحقيق غاياتها. وفي هذا السبيل فإن مجاميع الضغط، تقوم بتفنيد آراء أولئك، عبر التغلغل بشكل واسع في الأجهزة الحكوميّة والمؤسّسات الاجتماعيّة.

وبعد أن تتسنّم الأحزاب السياسيّة السلطة تبادر إلى تنفيذ الأوامر

التي أُوعِزَت وأُبلغت لها من قِبَل القوى التي دعمتها مادّياً وأوصلتها إلى السلطة. وهذه القوى تشمل: المؤسّسات الاقتصاديّة والكارتلات والشركات المتعدّدة الجنسيّة، أو القوى السياسيّة العقيديّة الخفيّة، وهذا هو ما يطلق عليه بعض المفكّرين الغربيّين «دكتاتوريّة الأكثريّة».

والحقيقة هي أنّ (الأكثريّة) ـ عندما نُمعِن النظر في التيّارات السياسيّة ـ هي ذاتها (الأقليّة)، وهو ما يثير الجدل والنقاش بين الأحزاب الموجودة في النظام الديمقراطيّ.

أمّا في النظام السياسيّ الإسلاميّ ـ كما دلّت عليه التجربة في **إيران** ـ فإنّ تقسيم السلطة يتمّ بشكل متوازن، وهذه السلطات مُلزَمة ـ من ناحية ـ بإطاعة الفقهاء، ومن ناحية أخرى تخضع لإشراف الشعب، ورقابته. وبذلك تنتفي أيّة إمكانيّة لحصول الاستبداد أو التفرّد بالسلطة، سواء كانت هذه السلطة بيد الفقيه، أم بيد رئيس الجمهوريّة، أم السلطة الممنوحة لمجلس الشورى (النواب) والسلطة القضائيّة.

وهذه الظاهرة هي ببركة الضوابط الشرعيّة التي شُرّعت ونُظّمت في هذا الصدد. فقد تضمّن الدستور ضوابط قانونيّة وأُطراً واضحة ومحدّدة في هذا المجال؛ تَحول دون قيام أيّ دكتاتوريّة واستبداد في نطاق الحكومة، وتمنع التفرُّد بالسلطة، ونشير في ما يأتي إلى بعضها:

1 ـ قرّر الدستور ضرورة تمتُّع القائد بشَرطَيْ العدالة والتقوى، ليكون (وليّ الأمر)، وعدم وجود هذه الصفة أو فقدانها في القائد يجعلان مجلس خبراء القيادة يبادر إلى عزل القائد، فالعدالة تتناقض مع الظلم والاستبداد، والفسق والدكتاتوريّة، كما أنّ الدستور شرّع وجود مجلس شورى أو هيئة استشاريّة تُدعى **(مجمع تشخيص مصلحة النظام)** يتمّ بواسطته رسم منهج النظام

وسياساته العامة. وهذان نموذجان عمليّان تطبيقيّان من الضوابط الموضوعة لمنع أيّ استبداد من قبل القائد (وليّ الأمر).

2 ـ إنّ رئيس الجمهوريّة والسلطة التنفيذيّة برمّتها، يقعان تحت إشراف ورقابة مجلس الشورى الإسلاميّ المنتخب من قبل الشعب. فضلاً عن ذلك فإنّ عزل أو إقالة رئيس الجمهوريّة يتمّ بتصويت أغلبيّة نواب المجلس، وبعد موافقة القائد. إضافة إلى ذلك، فلو أنّ ديوان القضاء الأعلى في الدولة صوّت بإدانة رئيس الجمهوريّة عندها يمكن للقائد عزل الرئيس. من ناحية أخرى، إنّ الوزراء تحت رقابة مجلس الشورى (النواب) وإشرافه، ولذلك لا يمكن أبداً أن يقع الرئيس أو أيّ من وزرائه فريسةً لهواه فيستبدّ، ويتفرّد بالسلطة، ويفعل ما يشاء.

3 ـ من ناحية أخرى، إنّ اللّوائح والقوانين والقرارات التي يصادق عليها مجلس الشورى الإسلاميّ خاضعة لإشراف ومراقبة مجلس صيانة الدستور، ولايمكن لمجلس الشورى أن يبعث بقانون أو قرار اتّخذه للتطبيق من دون مصادقة مجلس صيانة الدستور عليه، وهذه ضمانة أخرى على الحيلولة دون استبداد السلطة التشريعيّة (أو المقنّنة) بالأمور، على الرغم من ما يتمتّع به مجلس الشورى من صلاحيّات واسعة.

4 ـ إنّ الشعب المسلم يمارس واجبه ووظيفته المكلّف بها شرعاً، وهي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيشرف على عمل الحكومة، ويراقب نهج النظام وسلطاته عن طريق أداء هذا الواجب.

فرقابة الناس عبر هذا المبدأ تؤدّي إلى أن يشعر المسؤولون والحكّام بأنّ عيون أبناء الشعب اليقظة تراقب ـ دائماً ـ أعمالهم وتصرّفاتهم، فيجتنبوا التورّط في الفساد السياسيّ والاقتصاديّ.

ومن خلال ما مرّ آنفاً، ندرك أنّ النظام الإسلاميّ قد فاز بقصب السبق والحظّ الأوفر ـ في تحقيق مصالح الشعب وحماية حقوقه وحرّياته، وفي إتاحة الفرصة للشعب كي يمارس أنواع المشاركة في تقرير مصيره ـ على النظام الديمقراطيّ، وهذا تمّ بفضل الهدف الأصليّ للنظام الإسلاميّ، وكذلك ببركة من نهض من أجل تمهيد طريق الدنيا للوصول إلى الآخرة، وكسب أجره وثوابه.

وربما كان التأكيد على عدم جعل معيار الديمقراطيّة في إقامة النظام الإسلاميّ أحد أهمّ الأساليب المبرهنة والثابتة التي يُعدّ الالتزام بها واجباً على أيّ باحث ومحقّق في القضايا السياسيّة؛ ذلك لأنّ النظام الإسلاميّ مستقلّ تماماً في أسسه العقيديّة وركائزه الفقهيّة وفلسفته السياسيّة.

وهذه الأمور برمّتها تعكس حقائق النظام الإسلاميّ، وأهدافه، وغاياته الإلهيّة، وهذا النظام لا يتضرّر بسبب تناقضه والديمقراطيّة أو مخالفته لها في بعض الأمور النظريّة، ولا يتقوّى ويشتدّ عوده في ضوء انسجامه مع الديمقراطيّة في أسلوب ممارسته للحكم.

المصادر والمراجع

(نظراً لعدم وجود أرقام للهوامش في المتن فقد استغنينا عن إيرادها، واكتفينا في الترجمة العربيّة بذكر مصادر المقالة والمراجع التي اعتُمدت في كتابتها ـ المترجم).

1 ـ دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة (القانون الأساس).

2 ـ الدكتور يحيى الجمل، الأنظمة السياسيّة المعاصرة.

3 ـ علي المؤمن، النظام السياسيّ الإسلاميّ وخيارات الديمقراطيّة والتيوقراطيّة والشورى.

4 ـ مجلّة «التوحيد»، مقالة تحت عنوان: المجتمع المدنيّ، العدد 97، 1988، ص5 الـ120.

5 ـ الكسي دي توكفيل، «الديمقراطيّة في أميركا».

6 ـ أنظر: الدكتور أمير صادقي نشاط، المعالم العامّة لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران: شرح موجز للدستور الإيراني، ترجمة ومراجعة رعد هادي جبارة، مركز الدراسات الثقافيّة الدوليّة بالرابطة الثقافية والعلاقات الإسلاميّة، 2001م، طهران، مؤسسة الهدى.

أهم المصادر للبحث حول الإمام الخميني
عند كاظم قاضي زيادة وغيره

القسم الأول: الكتب

ـ أ ـ

القرآن الكريم ونهج البلاغة

1 ـ آذري قمي، أحمد، **پرسش وپاسخهاي ديني ـ سياسي** (أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1992.

2 ـ ــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاي اسلام** (ولاية الفقيه من منظار فقهاء الإسلام)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

3 ـ ــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم** (ولاية الفقيه من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

4 ـ الآصفي، محمد مهدي، **الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه**، قم، منشورات توحيد، بلا تاريخ.

5 ـ آل أحمد، جلال، **در خدمت وخيانت روشنفكران** (خدمات المتنوّرين وخيانتهم)، ط. الأولى، طهران، الخوارزمي، 1978.

6 ـ ـــــ، **غربزدگي** (التغرّب)، طهران، رواق، 1977.

7 ـ الآمدي، عبد الواحد، **شرح الغرر والدُرر للآمدي** (شرح المحقّق الخونساري)، ط. الثالثة، طهران، جامعة طهران، 1990، 7 ج.

8 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

9 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، ط. الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

10ـ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، **السيرة النبويّة**، مصر، مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.

11ـ أبو الحمد، عبد الحميد، **مباني علم سياست** (مبادئ علم السياسة)، ط. السادسة، طهران، توس، 1991.

12ـ اتحاديه، منصورة، **مرامنامه ها ونظامنامه ها احزاب سياسي إيران** (برامج وأنظمة الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، منشورات تاريخ إيران.

13ـ أرسطو، **السياسة**، ترجمة حميد عنايت، ط. الرابعة، طهران، مطبعة سبهر، 1965.

14ـ ارسلان، شكيب، **تاريخ فتوحات المسلمين في أوروبا**، ترجمة علي دواني، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1991.

15ـ ستانفورد، جي شاو واذل كورال شاو، **تاريخ الإمبراطوريّة العثمانيّة وتركيا الحديثة**، ترجمة محمود رمضان زاده.

16ـ الأسد آبادي (الأفغاني)، السيد جمال الدين، **العروة الوثقى**، ترجمة زين العابدين كاظمي، طهران، حجر.

17ـ الغار، حامد، **الدين والدولة في إيران**، ط. الثانية، ترجمة أبو القسم سري، طهران، توس، 1990.

18ـ **امام وروحانيت** (مجموعه رهنمودهاي امام خميني درباره روحانيت) ـ الإمام ورجال الدين (مجموعة وصايا للإمام الخمينيّ حول رجال الدين): طهران، المكتب السياسيّ لقوات حرس الثورة الإسلاميّة، 1983.

19ـ الأميني، عبد الحسين، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ط. الثانية، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1987.

20ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، **كتاب المكاسب**، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1410 هـ، 1990، 3 ج.

21ـ ايزدي، بيجن، **سياست خارجي جمهوري إسلامي إيران** (السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1992.

22ـ آينشتاين، وليم، ادوين فاگلمان، **المذاهب السياسيّة المعاصرة**، ترجمة حسين علي نوذري.

ـ ب ـ

23 ـ بابائي، غلام رضا، **فرهنگ علوم سياسي** (معجم العلوم السياسيّة)، ط. الثانية، طهران، شركة ويس للنشر والتوزيع، 1990.

24 ـ باربور، ايان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983.

25 ـ بازرگان، مهدي، **انقلاب إيران در دو حركت** (الثورة الإيرانيّة في مسارين)، ط. الخامسة، طهران، نهضت آزادي إيران، 1986.

26 ـ ـــــ، **بازيابي ارزشها** (العودة إلى القِيَم)، طهران، نهضت آزادي إيران.

27 ـ ـــــ، **مرز ميان دين وسياست** (الحد الفاصل بين الدين والسياسة)، طهران، انتشار، 1962.

28 ـ باهنر، محمد جواد، **مباحثي پيرامون فرهنگ انقلاب إسلامي** (بحوث في ثقافة الثورة الإسلاميّة)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1992.

29 ـ برلين، إيزايا، **أربع مقالات حول الحريّة**، ط. الأولى، ترجمة محمد علي موحد، طهران، خوارزمي، 1988.

30 ـ بهشتي، محمد حسين، **حكومت در اسلام** (الحكومة في الإسلام)، ط. الأولى، مقدمة وحواشي: علي حجتي كرماني، طهران، سروش، 1988.

ـ ت ـ

31 ـ پازارگاد، بهاء الدين، **تاريخ فلسفه سياسي** (تاريخ الفلسفة السياسيّة)، ط. الرابعة، طهران، زوار، 1971.

32 ـ تبريزي نيا، حسين، **علل ناپايداري احزاب سياسي در إيران** (أسباب زوال الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، مركز النشر الدولي، 1992.

33 ـ تركمان، محمد، **مدرس در پنج دوره تقنينيه مجلس شوراي ملي** (آية الله مدرس عبر خمس دورات تشريعيّة في مجلس الشورى الوطني)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، مكتبة پرستو.

ـ ث ـ

34 ـ الجزري، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، 11 ج.

35 ـ جعفري، محمد تقي، **حكمت أصول سياسي اسلام** (حكمة الأصول السياسيّة الإسلاميّة)، ط. الرابعة، طهران، مؤسّسة نهج البلاغة، 1990.

36 ـ جعفريان، رسول، **تاريخ سياسي اسلام** (التاريخ السياسي للإسلام)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

37 ـ جعفري لنگرودي، محمد جعفر، **ترمينولوژي حقوق** (معجم المصطلحات الحقوقيّة)، ط. الأولى، طهران، منشورات گنج دانش، 1989.

38 ـ جوادي آملي، عبد الله، **پيرامون وحي ورهبري** (حول الوحي والقيادة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الزهراء، 1990.

39 ـ ــــ، **شريعت در آينه معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1993.

40 ـ ــــ، **ولايت فقيه ـ رهبري در اسلام** (ولاية الفقيه ـ القيادة في الإسلام)، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1988.

- ج -

41 ـ الحائري، السيد كاظم، **أساس الحكومة الإسلاميّة**، ط. الأولى، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، 1399 هـ.

42 ـ ـــ، **بنيان حكومت در اسلام** (أساس الحكومة في الإسلام)، ترجمة الدائرة العامة للنشر والدعوة في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط. الأولى، طهران، المترجم، 1985.

43 ـ حائري، عبد الهادي، **تشيع ومشروطيت در إيران** (التشيّع والحركة الدستوريّة في إيران)، ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1985.

44 ـ ـــ، **نخستين روياروئي هاي انديشه گران إيران** با دو رويه تمدن غرب (المواجهة الأولى للمفكّرين الإيرانيّين مع نمطيْن من أنماط الحضارة الغربيّة)، طهران، أمير كبير.

45 ـ ـــ، **إيران وجهان اسلام** (إيران والعالم الإسلاميّ).

46 ـ الحر العاملي، محمد بن حسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط. الرابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1391 هـ، 20 ج.

47 ـ الحراني، حسن بن شعبة، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم، انتشارات إسلامي، (رابطة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم)، 1983.

48 ـ حزب جمهوري إسلامي (حزب الجمهوريّة الإسلاميّة)، **مواضع ما** (مواقفنا)، طهران، 1981.

49 ـ حسني عراقي، السيد نور الدين، **القرآن والعقل**، المقدّمة لآية الله الأراكي، مؤسسة الثقافة الإسلاميّة، 1983.

50 ـ **حكومت جهاني محور گسترش يا محو انقلاب إسلامي** (الحكومة العالميّة محور الانتشار أم محو للثورة الإسلاميّة): تأليف ونشر: الأكاديميّة الخاصة بالمجمع العلميّ للعلوم الإسلاميّة، قم، 1991.

51 ـ **حكومت در اسلام** (مجموعه مقالات سومين وچهارمين كنفرانس انديشه إسلامي) (الحكومة في الإسلام) (مجموعة مقالات المؤتمرين الثالث والرابع للفكر الإسلاميّ): ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1988.

52 ـ الحكيم، السيد محسن، **منهاج الصالحين**، حاشية، السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1410 هـ.

53 ـ ـــ، **مستمسك العروة الوثقى**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ.

54 ـ حكيمي، محمد رضا، **تفسير آفتاب** (تفسير الشمس)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، بلا تاريخ.

55 ـ حكيمي، محمد رضا وعلي حكيمي، **الحياة**، ط. الأولى، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

56 ـ الحلبي، **السيرة الحلبيّة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

57 ـ حلبي، علي أصغر، **تاريخ نهضتهاي ديني ـ سياسي معاصر** (تاريخ الحركات الدينيّة ـ السياسيّة المعاصرة)، ط. الأولى، طهران، البيهقي، 1992.

58 ـ الحلي، الحسن بن يوسف المطهر، **نهج الحق وكشف الصدق**، ط. الأولى، إيران، مؤسّسة دار الهجرة، 1407 هـ

59 ـ ـــ، **الألفين**، ط. الثانية، قم، دار الكتب، 1388 هـ.

60 ـ حميد الله، محمد، **مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ** والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، 1405 هـ.

61 ـ خدوري، مجيد، **گرايشهاي سياسي در جهان عرب** (التيارات السياسيّة في العالم العربيّ)، طهران، مكتب الدراسات السياسيّة والدوليّة، 1990.

62 ـ خسروشاهي، السيد هادي، **نامه ها واسناد سياسي سيد جمال الدين اسد آبادي** (رسائل ووثائق الشيخ جمال الدين الأسد آبادي (الأفغانيّ)، قم، دار التبليغ، 1974.

63 ـ [الإمام] الخمينيّ، روح الله (الموسويّ)، **تحرير الوسيلة**، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

64 ـ ـــ، **تفسير سورة الحمد**، قم منشورات آزادي، بلا تاريخ.

65 ـ ـــ، **حكومت إسلامي** (الحكومة الإسلاميّة)، النجف الأشرف، (بلا تاريخ)، 1391 هـ.

66 ـ ـــ، **الرسائل**، ط. الثالثة، قم، إسماعيليان، 1410 هـ.

67 ـ ـــ، **كتاب البيع**، قم، إسماعيليان، (بلا تاريخ)، 5 ج.

68 ـ ـــ، **كشف الأسرار**، قم، پيام اسلام، بلا تاريخ.

69 ـ الخواجه نظام الملك، **سير الملوك**، باهتمام هيوبرت دارك، طهران، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، 1985.

- ح -

70 ـ داوري، رضا، **ناسيوناليسم وانقلاب** (القوميّة والثورة)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، 1986.

71 ـ **در جستجوي راه امام از كلام امام** (البحث عن منهج الإمام من كلام الإمام): التراث الموضوعيّ للإمام، طهران، منشورات امير كبير، 1983.

72 ـ دواني، علي، **نهضت روحانيون إيران** (انتفاضة رجال الدين في إيران)، طهران، مؤسّسة الإمام الرضا (ع) الثقافيّة، بلا تاريخ.

73 ـ ديورانت، ويل، **قصة الحضارة**، ط. الثانية، ترجمة نخبة من المترجمين، طهران، منظمة الثورة الإسلاميّة للنشر والتعليم، 1988.

74 ـ ـــــ، **دروس التاريخ**، ترجمة أحمد بطحائي، طهران.

75 ـ دو فيرجيه، موريس، أصول علم السياسة، ترجمة أبو الفضل قاضي، طهران، منشورات أمير كبير، 1990.

76 ـ دهخدا، علي أكبر، **لغتنامه دهخدا** (معجم دهخدا اللغويّ)، طهران، جامعة طهران، بلا تاريخ.

- خ -

77 ـ راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، ترجمة نجف دريابندري، طهران، نشر پرواز، 1986.

78 ـ الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد، **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق نديم مرعشلي، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

79 ـ رجبي، محمد حسن، **زندگي نامه سياسي امام خميني از آغاز تا هجرت به پاريس** (الحياة السياسيّة للإمام الخمينيّ منذ البداية وحتى رحلته إلى باريس)، ط. الأولى، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

80 ـ رسائي، داوود، **حكومت إسلامي از نظر ابن خلدون** (الحكومة الإسلاميّة عند ابن خلدون)، بلا مكان، منشورات رعد، بلا تاريخ.

81 ـ رشيد رضا، محمد، **المنار في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.

82 ـ روحاني، حميد (زيارتي)، **بررسي وتحليلي از نهضت امام خميني** (دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخمينيّ)،

ج 1، ط. الرابعة، قم: دار الفكر، دار العلم، 1979.

ج 2، ط. الأولى، طهران، مؤسّسة الشهيد، القسم الثقافيّ، 1985.

ج 3، ط. الأولى، طهران، مركز وثائق الثورة الإسلاميّة، 1993.

83 ـ روس، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة زيرك زاده، ط. السابعة، طهران، منشورات أديب، 1989.

ـ د ـ

84 ـ سادات، محمد علي، **آشنايي با مكتبها واصطلاحات سياسي** (إطلالة على المذاهب والمصطلحات السياسيّة)، طهران، الهدى، 1981.

85 ـ سبحاني، جعفر، **فروغ ابديت** (نور الخلود)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1989.

86 ـ **سرگذشتهاي ويژه از زندگي حضرت امام خميني** (أحداث متميّزة في حياة **الإمام الخمينيّ**)، نخبة من المؤلّفين، إعداد، مصطفى وجداني، ط. التاسعة، طهران، پيام آزادي، 1990.

87 ـ **سيماي دولت موقت از ولادت تا رحلت** (ملامح الحكومة المؤقّتة منذ الولادة حتى الوفاة)، طهران.

88 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الدر المنثور**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، بلا تاريخ.

ـ ذ ـ

89 ـ شايگان، داريوش، **آسيا در برابر غرب** (آسيا في مقابل الغرب)، طهران، منشورات أمير كبير.

90 ـ شريعتي، علي، **مجموعه آثار** (الأعمال الكاملة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الهام، 1987.

91 ـ شريف القرشي، باقر، **النظام السياسيّ في الإسلام**، ط. الرابعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1408 هـ.

92 ـ الشيرازي، السيد محمد، **الفقه ـ السياسة**، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1401 هـ.

93 ـ شهيدي تبريزي، فتاح، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، قم، دار الكتاب، بلا تاريخ.

ـ ر ـ

94 ـ صالحي نجف آبادي، نعمة الله، **ولايت فقيه**، حكومت صالحان (ولاية الفقيه، حكومة الصالحين)، ط. الأولى، بلا مكان، مؤسّسة رسا للخدمات الثقافيّة، 1984.

95 ـ **صحيفه نور، رهنمودهاي امام خميني** (صحيفة النور، وصايا **الإمام الخمينيّ**): إعداد وتنظيم، مركز الوثائق الثقافيّة للثورة الإسلاميّة، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الشركة المساهمة للطباعة، 1982، 22 ج.

96 ـ الصدر، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، ط. الثانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات (بلا تاريخ).

97 ـ ـــــ، **سُنن التاريخ في القرآن**، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1990.

98 ـ صدر حاج سيد جوادي، أحمد، أحمد و . . . ، **الموسوعة الشيعيّة**، ط. الثانية، طهران، مؤسّسة الموسوعة الشيعية، 1990.

99 ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **علل الشرائع**، بيروت، دار البلاغة، بلا تاريخ.

100 ـ صناعي، محمود، **آزادي وتربيت** (الحريّة والتربية)، طهران، منشورات سخن، 1959.

101 ـ **صورت مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهايي قانون اساسي جمهوري إسلامي إيران** (المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة).

- ز -

102 ـ طباطبائي، محمد حسين، **بررسيهاي إسلامي** (1) (دراسات إسلامية 1)، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، بلا تاريخ.

103 ـ ـــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط. الخامسة، بيروت، المؤسّسة العلميّة للمطبوعات، 1403 هـ.

104 ـ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1408 هـ.

105 ـ الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

106 ـ طلوعي، محمود، **فرهنگ جامع سياسي** (المعجم السياسيّ الشامل)، طهران، نشر علم، سخن، 1993.

107 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، ط. الثالثة، طهران، المطبعة الحيدريّة، بلا تاريخ.

108 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتوى**، قم، منشورات قدس محمدي، بلا تاريخ.

- س -

109 ـ العاملي الجبعي، زين الدين (الشهيد الثاني)، **شرح اللمعة الدمشقيّة**، قم.

110 ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، جمع وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر.

111 ـ عزيزي، محسن، **تاريخ عقايد سياسي از افلاطون تا ماكياول** (تاريخ المذاهب السياسيّة من أفلاطون إلى ماكيافيللي)، طهران، منشورات جامعة طهران، 1966.

112 ـ عطاء السطائي، نجاح، **سير انديشه ملي گرايي از ديدگاه اسلام وتاريخ** (مسار الفكر القوميّ من منظار الإسلام والتاريخ)، ترجمة عقيقي بخشايشي، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1990.

113 ـ أكبر، علي، **سيري در انديشه هاى سياسي معاصر** (جولة في الأفكار السياسيّة المعاصرة)، طهران، مؤسّسة ألست للخدمات الثقافيّة والنشر.

114 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **انقلاب إسلامي وريشه ها** (جذور الثورة الإسلاميّة)، طهران، مؤسّسة أمير كبير، بلا تاريخ.

115 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **فقه سياسي** (الفقه السياسيّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات أمير كبير، 1988، 3 ج.

116 ـ عنايت، حميد، **سيري در انديشه سياسي در اسلام معاصر** (جولة في الفكر السياسيّ للإسلام المعاصر)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ط. الثانية، طهران، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، 1986.

117 ـ ــــ، **سيري در انديشه سياسي عرب** (جولة في الفكر السياسيّ العربيّ)، طهران، بلا اسم، 1979.

- ش -

118 ـ غروي تبريزي، ميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، (تقريرات دروس آية الله العظمى الخوئي)، ط. الثالثة، قم، دار الهادي للمطبوعات، 1410 هـ.

- ص -

119 ـ فاستر، مايكل، **آلهة الفكر السياسيّ**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ.

120 ـ فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلاميّ المعاصر**، ط. الأولى، بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ، 1988م.

121 ـ فردوست، حسين، **ظهور وسقوط سلطنت پهلوي** (ظهور وزوال الحكم البهلويّ)، ط. الثانية، طهران، منشورات اطلاعات، 1991.

122 ـ فيض كاشاني، محمد محسن، **كتاب الوافي**، ط. الأولى، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع)، 1991.

- ض -

123 ـ قاسم زاده، **حقوق اساسي إيران** (الحقوق الأساسية لإيران)، طهران، جامعة طهران، 1955.

124 ـ قاضي، أبو الفضل، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** (الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة)، طهران، منشورات جامعة طهران، بلا تاريخ.

125 ـ القاضي أبي يعلي، محمد بن الحسين الفراء والماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ط. الثانية، قم، مركز نشر مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1406 هـ.

126 ـ قاضي زاده، كاظم، **نقش شورى در حكومت إسلامي** (دور الشورى في الحكومة الإسلاميّة)، رسالة جامعيّة في مركز إعداد المدرّسين، قم، (دار الشفاء)، 1994.

127 ـ **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ.

128 ـ **الدستور الياباني**، طهران، الدائرة العامة لقوانين البلاد، 1991.

129 ـ قره باغي، **اعترافات زنرال** (اعترافات جنرال)، طهران، نشر ني، 1989.

130 ـ قطب، محمد، **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**، ترجمة السيد هادي خسروشاهي ومحمد علي گرامي، ط. السابعة، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

131 ـ القمي، [الشيخ] عباس، **سفينة البحار**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، بلا تاريخ.

132 ـ قوام، عبد العلي، **أصول سياست سياست خارجي وسياست بين الملل** (أسس السياسة الخارجيّة والسياسة الدوليّة)، طهران، منظمة دراسة وتدوين مناهج العلوم الإنسانيّة الجامعيّة (سمت)، 1991.

ـ ط ـ

133 ـ كاتم، ريتشارد، **القوميّة في إيران**، ترجمة أحمد تديّن، طهران، كوير، 1992.

134 ـ كاظمي، علي أصغر، **زنجيره هاي تنازعي در سياست وروابط بين الملل** (السلسلة النزاعيّة في السياسة والعلاقات الدّوليّة).

135 ـ كرنستون، موريس، **دراسة تحليليّة جديدة عن الحريّة**، ترجمة جلال الدين أعلم، ط. الثالثة، طهران، منشورات أمير كبير، 1991.

136 ـ الكلّيني، محمد بن يعقوب، **الكافي** (الأصول والفروع والروضة)، ط. الخامسة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1985.

137 ـ **كوثر** (مجموعه سخنرانيهاي امام خميني)، الكوثر (مجموعة أحاديث **الإمام الخمينيّ**)، طهران، مؤسّسة نشر إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، 1993، 2 ج.

138 ـ كوئين، انطوني (المصحّح)، **الفلسفة السياسيّة**، ترجمة مرتضى اسعدي.

139 ـ الكيالي، عبد الوهاب، **الموسوعة السياسيّة**، ط. الثالثة، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

- ظ -

140 ـ لبيب بيضون، **تصنيف نهج البلاغة**، ط. الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1408 هـ.

- ع -

141 ـ ماله، آلبير، **تاريخ القرون الحديثة**، ترجمة فخر الدين شادمان، طهران.

142 ـ [العلامة] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط. الثانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403 هـ.

143 ـ محمدي ري شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، ط. الثالثة، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1990.

144 ـ مدرسي چهاردهي، مرتضى، **سيد جمال الدين وانديشه هاي او** (الشيخ جمال الدين وآراؤه).

145 ـ مدني، جلال الدين، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران** (الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، طهران، سروش، 1990، 7 ج.

146 ـ ـــــ، **مباني وكليات علوم سياسي** (مبادئ عامة في العلوم السياسيّة)، طهران، المؤلف، 1993.

147 ـ المرعشلي، نديم وأسامة، **كنز العمال في سُنن الأقوال والأفعال**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1413 هـ، 18 ج.

148 ـ مرواريد، علي أصغر، **سلسلة الينابيع الفقهيّة**، ط. الأولى، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، 141 هـ/ 1993، 40 ج.

149 ـ مصباح يزدي، محمد تقي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن**

(المجتمع والتاريخ من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1989.

150 ـ مطهري، مرتضى، **بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي** (دراسة عامة لأُسس الاقتصاد الإسلاميّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات حكمت، 1403 هـ.

151 ـ ــــ، **بررسي نهضتهاي إسلامي در صد سال اخير** (دراسة للحركات الإسلاميّة في القرن الأخير)، طهران، حكمت، صدرا.

152 ـ ــــ، **بيست گفتار** (عشرون مقالاً)، ط. السابعة، طهران، منشورات صدرا، 1993.

153 ـ ــــ، **پيرامون انقلاب إسلامي (حول الثورة الإسلاميّة)، طهران وقم، صدرا، بلا تاريخ.**

154 ـ ــــ، **پيرامون جمهوري إسلامي** (حول الجمهوريّة الإسلاميّة)، ط. الأولى، طهران وقم، صدرا، 1985.

155 ـ ــــ، **خدمات متقابل اسلام وإيران** (الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران)، طهران وقم، صدرا.

156 ـ ــــ، **مجموعه آثار** شماره 1 (الأعمال الكاملة رقم واحد)، طهران وقم، صدرا.

157 ـ ــــ، **نظام حقوق زن در اسلام** (منظومة حقوق المرأة في الإسلام)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1974.

158 ـ ــــ، **ولاءها وولايت ها** (الولاءات والولايات)، طهران وقم، صدرا.

159 ـ معين، محمد، **فرهنگ فارسي** (المعجم الفارسي)، طهران، منشورات أمير كبير، 1981.

160 ـ مقتدر، هوشنگ، **سياست بين المللي وسياست خارجي** (السياسة الدوليّة والسياسة الخارجيّة)، طهران، مؤسّسة مفهرس لخدمات النشر، 1991.

161 ـ مكارم شيرازي، ناصر، **أنوار الفقاهة**، ط. الأولى، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

162 ـ ـــــ، **تفسير نمونه** (تفسير الأمثل)، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1990.

163 ـ ـــــ، **القواعد الفقهية**، ط. الثالثة، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

164 ـ مونتسكيو، شارل لوي دوسكوندا، **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي، ط. السادسة، طهران، منشورات أمير كبير، 1970.

165 ـ منتظري، حسين علي، **البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر**، (تقريرات دروس آية الله العظمى البروجردي)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1983.

166 ـ ـــــ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، ط. الثانية، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1409 هـ، 4 ج.

167 ـ ـــــ، **رسالة الاستفتاءات**، قم، دار العلم.

168 ـ منصوري، جواد، **فرهنگ استقلال** (ثقافة الاستقلال)، طهران، منشورات وزارة الخارجيّة.

169 ـ موثقي، السيد أحمد، **استراتژي وحدت در انديشه إسلامي** (استراتيجيّة الوحدة في الفكر الإسلاميّ)، ط. الأولى، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1991.

170 ـ المودودي، أبو الأعلي، **خلافت وملوكيت** (الخلافة والسلطنة)، الباكستان.

171 ـ مورگان، دن، **غولهاي غلات** (غيلان الحبوب)، ترجمة حسين جهانبگلو، ط. الثانية، طهران، نشر نو، 1988.

172 ـ موسكا، گائتانا وگاستون بوتو، **تاريخ عقايد ومكتبهاي سياسي از عهد باستان تا امروز** (*تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم*)، ترجمة حسين شهيد زاده، ط. الثانية، طهران، مرواريد، 1991.

173 ـ مولوي، محمد، **مثنوي** (ديوان المثنوي)، طهران، رمضاني.

174 ـ ميل، جون ستيوارت، **باب الحريّة**، ترجمة محمود صناعي، طهران، منظمة كتب الجيب، 1961.

175 ـ ميل، جون ستيوارت، **رسالة حول الحريّة**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ، ط. الثالثة، طهران، مركزانتشارات علمي فرهنگي، 1984.

- غ -

177 ـ النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، حاشية، السيد محمود طالقاني، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

178 ـ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، طهران، دار الكتب الإسلاميّة.

179 ـ النراقي، أحمد، **عوائد الأيام**، ط. الثالثة، قم، مكتبة بصيرتي، 1984.

180 ـ نهضت آزادي إيران (حركة حريّة إيران)، **تفصيل وتحليل**

ولايت مطلقه فقيه (دراسة تحليليّة لولاية الفقيه المطلقة)، طهران، نهضت آزادي إيران.

181 ـ نوايي، عبد الحسين، **إيران وجهان از قاجاريه تا پايان عهد ناصري** (إيران والعالم منذ العهد القاجاريّ حتى نهاية العهد الناصريّ)، طهران، نشر هما، بلا تاريخ.

ـ ف ـ

182 ـ ولايتي، علي أكبر، **مقدمه فكري نهضت مشروطيت** (الإرهاصات الفكريّة للحركة الدستوريّة)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1989.

ـ ق ـ

183 ـ **يادواره دهه فجر** (مهرجان عشرة الفجر)، باهتمام، محمد جواد مظفر، محسن شمس، طهران، الأمانة العامة لإقامة مهرجان عشرة الفجر، 1988.

اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، قم، إسماعيليان، 1991.

القسم الثاني: الصحف والمجلات

1 ـ آيينه انديشه (مرآة الفكر) طهران، المدير المسؤول: جليل رضائي.

2 ـ اطّلاعات (صحيفة)، طهران، مؤسّسة اطّلاعات.

3 ـ پيام زن (رسالة المرأة)، قم، المدير المسؤول: السيد ضياء مرتضوي.

4 ـ تاريخ وفرهنگ (التاريخ والثقافة).

5 ـ جامعه سالم (المجتمع السليم)، طهران، المدير المسؤول: سياوش گوران.

6 ـ جمهوري إسلامي (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: مسيح مهاجري.

7 ـ حضور، طهران، مؤسّسة إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، المدير المسؤول: حميد أنصاري.

8 ـ حوزه، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، المدير المسؤول، عبد الرضا ايزد پناه.

9 ـ رسالت (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد مرتضى نبوي.

10 ـ سلام (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد محمد موسوي خوئيني.

11 ـ كيهان (صحيفة)، طهران، مؤسّسة كيهان.

12 ـ كيهان فرهنگي، طهران، مؤسّسة كيهان.

13 ـ كيهان هوائي (أسبوعية تصدر للإيرانيين في الخارج)، طهران، مؤسّسة كيهان.

14 ـ مجلة قضايي وحقوقي دادگستري (مجلة العدليّة القضائيّة والقانونيّة)، طهران، المدير المسؤول: الدكتور حسين مهرپور.

15 ـ مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني (مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة)، جامعة مشهد.

16 ـ مسجد، طهران، صاحب الامتياز: محيي الدين أنواري.

17 ـ نامه انقلاب إسلامي (رسالة الثورة الإسلاميّة)، طهران، رئيس التحرير، عبد الحسين طريقي.

18 ـ نشر دانش، طهران، مركز النشر الجامعي، المدير المسؤول: نصر الله پور جوادي.

19 ـ ياد، طهران، مؤسّسة تاريخ الثورة الإسلاميّة، المدير المسؤول: عبد المجيد معاديخواه.